الجليّ في التفسير

استراتيجيّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة

و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

I

مُقوِّمَاتُ الاستراتيجِيَّة و السِّيَاسَة المُحَمَّدِيَّة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي



بسم الله الرحمان الرحيم

الكتــاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استئنَافة الثَّورَة القُرآنيَّة:

شَيخ الإسلام «تَقيِّ الدِّين» أحمـد بن عَبد الحَليم بن تَيْمِيَة (ت: 728هـ - 1327م)

وعَلاَّمة الإسلام «وَلِيِّ الدِّين» عبـد الرَّحـمـن بن خَلـدُون (ت: 808هـ - 1406م)

أ.د.أبو يَعرب مُحمد الحَبيب المرزُوقي

تُونس عَاصِمَةُ الفَتْح فِي غَرْبِ الإسْلاَم فِي 15-03-2020

" عِـرْفَـــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهَد العَالمِي لِلفكرِ الإسلاَمي» لما شرفني به من مساعدة مَعنوية ومَادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخَمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهَد كُل خير ووفقهم الله لما فيه رِعاية مَصالِح الأمَّة.

"شُكْــــــر"

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرجلينِ لهما الفضلُ في ظُهورِ هذا العَملِ.

• أولهما: هُو الشَّاب المخلص **عِمَاد العزَالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ من جُهد لنشرِ كُلِّ أعمالي عَامة وهذا العمل خَاصةً رغم علمه بأن القَصدَ منها لَيسَ سَعَةَ الانتشَار بَل عُمَق التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضله تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

• والثاني: هُوَ الشَّاب المُجْتَهد **أحْمد الحمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بمُراجعة كُلِّ الآياتِ القرآنية الوَارِدَة فِي البَحثِ وضَبطِهَا الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمهَا بِرسم الـمُصحفِ، فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما فِي ما يَسعيانِ إليهِ مِن نَاجحِ الأفعَالِ، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الأوّل

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الاسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الاسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل, لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الاسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسرّت أعنى بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزّلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الانزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزَّل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الاطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

الفَاتِحَة العَامَّة

«التَّجرِيد كُلما دَقَّ اقتربَ من التعين. والتعينُ كُلما تَحدَّدَ اقترب من التجريدِ. فيلتقيانِ في الغايةِ وتتطابقُ تضاريسُ مادةِ العِلمِ العينيةِ مع تعاقيدِ الصُّورةِ الذِّهنية». المؤلف.

ختم القرآن الكريم الدعوة إلى العقد الديني استنادا إلى الإعجاز بخرق مجاري العادات[1] ليفتح الدعوة إليه استنادا إلى الإعجاز بأبدعية نظامه فجعل الإيمان ثمرة لتبين الرشد من الغي تبينا يحيي به المؤمن نفسه ويوصله إلى ثمرتين:

1. أولاهما هي الكفر بالطاغوت.
2. والثانية هي الإيمان بالله.

ولما كان الطاغوت الذي يجب الكفر به ليتحقق الإيمان التام هو نوعين روحيا وماديا أعني السلطة الدينية التي تستبد بعلاقة المؤمن من حيث قيامُه الروحي في صلته بالله والسلطة السياسية التي تستبد بعلاقة المؤمن من حيث قيامه المادي في صلته بربه؛ فإن التحرر منه يكون مقدمة للإيمان الصادق لكونه ناتجا عن الخيار الحر. لذلك فسنحاول - في ما نطلق عليه اسم: التفسير الفلسفي للقرآن الكريم[2] وانطلاقا من هذين المعطيين المميزين لخطابه بلا جدال - إثبات الدعويين التاليتين اللتين ليس منهما بد لفهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين[3] كما يمكن استنباطهما منه من حيث هو نص يحتكم إلى سلطة الحجة (المعجزة بوصفها فهما للنظام الكوني وآية لسنة الله التي لن تجد لها تحويلا) بدلا من حجة السلطة (المعجزة بوصفها خرقا للنظام الكوني):

ندعي أن القرآن الكريم فيه استراتيجية[4] ما بعد تاريخية (=تحدد المبادئ العامة التي تحكم مجرى التاريخ الإنساني رغم كونها ليست تاريخية) استراتيجية هدفها توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية، لتحقيق القيم الخلقية والروحية في التاريخ الفعلي أو للبلوغ بالاستخلاف إلى غايته شرطا لفهم حديث الختم والكونية الإسلاميتين.

وندعي أن في سنة الرسول -صلى الله عليه وسلم- سياسةً تاريخية (=تحدد نموذج الوصل الفعلي للتاريخ بما بعده) حيث طبقت هذه الاستراتيجية تطبيقا نموذجيا هدفه تحرير الإنسانية من الحاجة إلى الوسطاء في النظر والعمل بفضل كلية الرسالة وختم الوحي تطبيقا صالحا ليُقتدى به في استئناف توحيد الأمة بداية واستئناف توحيد الإنسانية غاية بعد صحوة الأمة شرطا لفهم حدث الختم والكونية الإسلاميتين.

ونحن نحاول أن نثبت هاتين الدعويين بطريقة المعرفة الاجتهادية وهي طريقة أساسها الفرض والاستنتاج. فلكأن القرآن جملة من الظاهرات التي نطلب نظام عقدها وراءها دون الدخول في الإشكالية الزائفة حول المصدر أو الصحة[5] مع الإشارة إلى آيات محورية من القرآن الكريم نقدمها عينات ونماذجَ من الفهم الذي نقترحه:

فنعتمد منهجا للإثبات يشبه طريقة امتحان الفرض العلمي جاعلين ما ورد في القرآن دعوى للاختبار بهذا النظر في آيات الآفاق والأنفس طلبا لهذه الاستراتيجية.

وندلل عليهما بفهم للقرآن منطلق مما اعتبره هو نفسه معين الأدلة أعني النظر في آيات الآفاق (العالم) وفي آيات الأنفس (التاريخ) التي يري بها الله الناسَ ما يجعلهم يتبينون أنه الحق.

ولا يعني ما نحاول القيام به من امتحان أننا نشك في صحة ما نؤمن به بل إن ذلك من خاصيات الدعوة القرآنية التي لم تعتمد على حجة النص بل اعتمدت على ما يوجه إليه النصُّ العقلَ ليكون معين الاستدلال، فجعلت الطريق الموصلة إلى تبين الرشد من الغي وأساس الإيمان الصادق النظر في آيات الكون الطبيعي وآيات التاريخ الإنساني منطلقا لفهم آيات القرآن[6]. واعتبارنا القرآن والسنة قابلين للعلاج قياسا على الطريقة التي وصل بها العقل الإنساني إلى فهم آيات الآفاق والأنفس بلوغا إلى فهم محدداتها حتى يتبين أنه الحق هو من شروط الإيمان بقيم القرآن والإيمان بانتسابها إلى ما يتعالى على التاريخ بل هو أصل كل الأدلة على دعويي الإسلام بكونه الدين الكلي والدين الخاتم[7].

وطبعا فنحن لا نعني بعلم ما يتعالى على التاريخ أو ما بعد التاريخ أمرا مناظرا لما كانت تطمح إليه ما بعد الطبيعة التي تخلص منها الفكر الفلسفي النقدي أعني العلم المطلق للوجود. فهذا العلم الذي اكتشف الإنسان امتناعه بعد تخلصه من سذاجته المعرفية ينفيه مفهوم العلاقة بين الشهادة والغيب حدا تتأسس عليه المعرفة الاجتهادية البديل التي تغني عن الإطلاق الكاذب وتغني خاصة عن الوسطاء الذين يستمدون منه سلطانهم. لذلك فمسعانا مقصور على المبادئ الفرضية التي يبدعها الاجتهاد العقلي ليعبر عن فهمه لموضوعه: وذلك هو معنى النظرية الاجتهادية التي لا ندعي لها الإطلاق الميتافيزيقي رغم كونها نظرية ما بعدية.

فكون القرآن قد اعتبر التبين من أنه الحق أمرا يحصل من خلال فهم أحداث الآفاق والأنفس بفضل رؤيتها تتحقق، يعني أنه قد جعل التبين مشروطا بأمرين هما:

حصول الآيات في الوجود الفعلي

وحصول النظر في ما وراءها من حيث هي أحداث لها ما وراءها الذي يجعلها تحدث على سنن يوجه إليها القرآن عقل الإنسان ووجدانه.

و لا يتحقق ذلك إلا بمنهجية هذا النظر لأنها هي السبيل الوحيدة للانتقال من معرفة بادئ الرأي الغفل أعني من المعرفة التي لا يمكن أن تبين أنه الحق إلى المعرفة ذات المنهجية الكفيلة بذلك. فأحداث الآفاق (=أحداث الطبيعة ونظامها) وأحداث الأنفس (=أحداث التاريخ ونظامها) هما المعين الأساسي للحجاج القرآني وما فيها ليس آيات لتبين أنه الحق إلا بمعنى كون ما يجري فيها يجري بمقتضى ما توحي به من سنن يستطيع الإنسان إدراك منحناها أو توجهها الجوهري بحصيلة ما يتواتر فيها من القرائن والعلامات لأن الله أراد أن يريها للناس: الآية في الوجود موحية للآية في الوجدان. فيكون تبيين الآيات أنه الحق عين التبين من أنه الحق والتناسب بين الأمرين هو كمال التبليغ الكلي والخاتم أو وصول الفطرة التي فطر الله الناس عليها إلى كمال الوعي بذاتها. فيدرك الإنسان منزلته الوجودية التي هي كونه خليفة عبدا لربه. وهذه السنن ليست القوانين العلمية التي يتوصل إليها علماء الآفاق والأنفس. إنها ما وراء القوانين وشرط محاولات الإنسان للصوغ القانوني بخلاف ما يراه أصحاب الإعجاز العلمي لأنها الحقائق المطلقة التي لا يحيط بها علم مهما اكتمل رغم تسليم ذوي البصيرة بوجودها عقدا لا علما بل هي عين التعقل والفهم والإدراك المتروي بل هي جوهر الإنسان. فتكون القوانين العلمية مجرد محاولات اجتهادية يسعى الإنسان إلى إبداعها لصوغ ما يقرب من فهم تلك الحقائق دون أن يكون إياها إلا عند أصحاب الإعجاز العلمي الذين يتصورون موقفهم تأييدا للقرآن ولا يدرون أنه يؤول إلى التشكيك في تعاليه على التاريخ.

وإذا كان لا أحد من العلماء الذين يعتد بهم يزعم أن نظرياته عن حقائق الكون هي حقائقه فإنه من الخطأ جعلها مطابقة لحقائق القرآن مهما بلغت من الدقة والوثاقة: حقائق القرآن أعلى حتى من حقائق الطبيعة فلا تكون محاولات العبارة العلمية عليها مطابقة لها مهما بلغت من كمال لكونها مجرد صيغ تقريبية

قابلة للدحض في كل آن بخلاف ما عليه حقائق القرآن. والمعلوم أن إشارات القرآن إلى شروط البداية وشروط الغاية في الوجودين الطبيعي والتاريخي إشارات إلى سنن لن تجد لها تبديلا ولا تحويلا فلا تكون من ثم نسبة القوانين العلمية إليها إلا نسبة متغيرة من عصر إلى عصر كحال نسبتها إلى الحقائق الطبيعية التي هي غير ما لنا عنها من تصورات مهما بلغت من الوثاقة المعرفية بل وأكثر: وهي من ثَم نسبة بين علوم متناهية وتاريخية وحقائق لا متناهية وغير تاريخية.

وينبغي أن نفهم أن السنن ليست عبارات قانونية بل هي اتجاهات فاعليةوجودية تحدد مسارات الحدوث Geschehen والحديث Verstehen الوجوديين بتعيين مجاريهما في أمواج حية تتجلى وجهتها للوجدان الإنساني بما يماثل غاية المنظر في لوحة الرسم Vanishing point وجهة الإمكانات التي تجري في اتجاه الفاعلية. وذلك هو أثر السنن أثرها في الفطرة يهدي الإنسان إدراكُه لها إدراكا جمليا هو البصيرة التي تشعر بما لا يقبل الصوغ في عبارات قانونية نهائية. وما تدركه البصيرة هو عين محددات الفطرة لكل مساعيها الواعية وغير الواعية. ويشبه الإيحاء الصادر عن اتجاهات الفاعلية أو السنن خطابا كونيا لسانه الآيات التي ينبع منها الإيحاء الوجداني المتحكم في الفطرة عندما تتحرر من عادة ﴿هذا ما وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا﴾ [يونس 78]. أعني من مبدأ قياس الغائبِ عَلَىَ الشَّاهِد ومن ثم حصر اللامتناهي في المتناهي والمطلق في النسبي. وهذا الإيحاء يشعر به كل متأمل لآيات الآفاق والأنفس خاصة إذا جمع بينها وبين قراءة القرآن الكريم بقلب صادق وبصيرة نافذة. وهذا هو الخطاب المتقدم على كل المدارك والإبداعات الإنسانية في جميع مجالات التقويم[8] التي سنحدد أصنافها بوحي من إشارات القرآن الكريم.

فتكون شروط إمكان البداية وشروط حصول الغاية هما ما يطلب الإنسان فهمه دون زعم مطابقة سعيه لهما لامتناع الإحاطة بالغيب وحصر المطلق (حقيقة الوجود) في النسبي (ما نحيط به منها). ويصح هذا على الإيحاء الموصل إلى كل إبداع وخاصة الإبداع الرياضي والجمالي في كل الفنون كما يصح على الإيحاء الذي يوصل إلى كل إبداع رمزي أو فعلي بما في ذلك إبداع صيغ نظرية لفهم القرآن الكريم. فكل ذلك إيحاء وجداني أو روحاني أو ديني أو جمالي أو خلقي أعني فهما معبرا عن آيات الوجود (ومعبرا لها) من حيث هي منظومة دالة بلسان وجداني يصعب أن يحدد أحد طبيعته رغم كونه مشروطا في كل فهم لأنه عين قابلية الفهم في المفهوم وعين قدرة الفهم عند الفاهم[9]. لكن كل ذي بصيرة يفهم هذا الإيحاء ويحاول أن يترجم ما فهم باللسان الذي له فيه الأهلية الكافية فنا أو شعرا أو علما أو عملا وهو في كل الأحوال يعيشه بوصفه عين إدراكه الوجداني لقيامه الوجودي ولو بصورة غائمة لكونه هو عين ما يعيه من ذاته المدركة لتواصلها مع كل الوجود. ولكي ندرك معنى ذلك فلا بد من بيان أمرين:

الأول: هو أن علوم الطبيعة هي بدورها تفترض شيئا مجانسا لما نطلبه في فهم القرآن رغم كون أصولها ليست وحيا. فأسس علوم الطبيعة ليست مستمدة من استقراء ظاهرات الطبيعة إلا عند من لا يفهم معنى العمل العلمي ما هو، بل هي عمل عقلي متقدم عليها يتبين أنه الحق من خلال النظر في الظاهرات الطبيعية بوصفها أحداث الآفاق (أي مجرى العالم) والأنفس (أي مجرى التاريخ). إن علوم الطبيعة تطبيقات لإبداعات رياضية عقلية متقدمة عليها، يبين استقراء الطبيعة استقراء تجريبيا لاحقا أنها الحق من خلال بيان أن قوانين الطبيعة حالة خاصة قريبة من بعض البنى الرياضية التي يبدعها العقل الإنساني من ذاته كوجدان غائم مدرك لتواصله مع الوجود والطبيعة تقبل الصوغ بواسطتها أفضل صوغ حتى وإن لم ننف أن المدارك الحسية للعالم–من حيث هو مجال

هذه الصلة التواصلية بين الذات والوجود عندما تتحرر من الانغلاق على ذاتها فتسوح في الكون-تكون بمجراها العام من حيث هو مجرى منتظم بالسنن الكلية مصدر إيحاء للمبدع المنصت إيحاء له ببعض منطلقاته في ذلك الإبداع.

الثاني: هو أن علاقة سنن النص القرآني الذي قسنا علاقته بآيات الآفاق والأنفس على علاقة مبدعات النص الرياضي بقوانين مجرى الظاهرات الطبيعية مع الإبقاء على الفارق لا تدل على نفسها بمجرد ظهورها كما تفعل الطبيعة بل هي تدل عليها بظهورها وبما تقوله عن دلالتها للتعبير عن دلالة ذلك الظهور، وذلك لأن آيات النص لها وجها ظهور أمام العقل الإنساني بكيانها المادي من حيث هي حدث في الوجود الفعلي (وهي حينئذ لا تختلف عن الظاهرات الطبيعية تدركها الحواس وقائع فعلية في الوجود العيني وبما تقوله عن ذاتها خلال حدوثها في الوجود الفعلي أعني بعودتها على ذاتها لتعبر عنها بصورة لا تتوفر في الظاهرات الطبيعية) فالقرآن:

حقيقة موجودة في الأعيان

وهو حقيقة ناطقة للأذهان وخاصة لمن يتكلم لغته سواء كانت لغته الأصلية أو اللغة التي تعلمها من أجل البلوغ إلى عودة الحدث على ذاته. بل هو حقيقة بوجهيها ذينك مستنطقة للأذهان وهو يشارك بذلك الآثار الفنية التي لها مع ذلك مطلق القدرة على التجريد وعلى الحد من تحكم متلقيها في آن، لأنها عين صلة الإنسان من حيث هو إنسان (أي المحدود المدرك لمحدوديته ومن ثم المتعالي عليها) بالإلهي من حيث هو إلهي (أي ما يتم التعالي إليه بفضله وما من دونه لا يمكن تصور التعالي ممكنا لأن إدراك المحدودية عند الإنسان هو في آن إدراك لما يؤسسها أعني العبودية للامحدود) [10]. ومن ثم فآياته آيات من القوة الثانية لأنه رمز ناطق بخلاف الطبيعة التي هي رمز أصم لا ينطقه إلا النظر الإنساني فيه. فتكون نسبة الظاهرات القرآنية إلى الظاهرات الطبيعية من حيث هذا الازدواج كنسبة الإنسان إليها مع الإبقاء على الفرق لأن وعي القرآن بذاته

مطابق لذاته بخلاف وعي الإنسان بذاته: نطق القرآن هو عين حقيقته وحقيقة القرآن هي عين نطقه بخلاف وعي الإنسان بالإنسان. فالإنسان يبقى مثالا على هذا الازدواج الظهوري ليفهمنا المقصود عند الكلام على القرآن، لأنه ظاهرة طبيعية ورمز ناطق لكنه لا يطابق ما هو مثال منه: فلا شك أن الإنسان يعبر عن نفسه بظهور أعراضه مثل الظاهرات الطبيعية (أعراض المرض مثلا) وبما يقوله عن ظهور أعراضه (شعوره بالألم وتأويله لما يألم منه) لكن تعبيره عن ذاته لا يحيط بذاته بخلاف القرآن فهو محيط بذاته.

ذلك أننا لو انطلقنا مما يقوله الإنسان عن ظهوره واكتفينا بوجهه من حيث هو رمز ناطق لامتنع علينا أن ندرك حقيقة التطابق بين الكيان الطبيعي والرمز الناطق. فما يقوله الإنسان عن نفسه لا يمكن أن يكون منطلقا كافيا لمعرفته فنحتاج إلى ما تعبر عنه ظاهراته لفهمه. والقرآن- رغم أن المتكلم به هو الله وأن علمه بذاته مطابق لذاته ما يغني عن مقارنة القول بالمقول- سعيا إلى مزيد الإقناع العقلي يجنبنا هذا الخطأ المنهجي فينبهنا إلى أن ما يقوله عن نفسه لا يفهمه الإنسان ولا يتبين أنه الحق إلا بفهم علاقته ببعض موضوعاته أي بالآفاق والأنفس.

فيكون القرآن من جنس الخبر الذي يطلب امتحانه بمقارنة ما جاء فيه بما يوجد في ما يخبر عنه مع العلم أن ما يخبر عنه هو كل الآيات التي قسمها إلى صنفين هما: 1. آيات الآفاق، 2. وآيات الأنفس مع 3. ما بعد الأولى، 4. وما بعد الثانية أي قول القرآن فيهما، 5. وأصل الكل أي: قول القرآن في القرآن: انظر في حقيقة المخبر عنه تعلم صحة الخبر. وهذه الإشارة جعلت فهم القرآن أكثر تعقيدا من صنفي العلوم الطبيعية والإنسانية لأنهما أصبحا شرطين في فهم إشاراته التي هي مضمون ما بعديهما دون أن يكونا كافيين.

فما تتضمنه الآيات من دلالات لا يقتصر على ما نعلم منها كما يتوهم أصحاب الإعجاز العلمي، إذ يبحثون عن تأويلات تطابق ما وضعه العلماء من قوانين بعد وضعها فضلا عن كون القرآن لا يتضمن ما نصل إليه من علم نسبي

بالقوانين التقريبية المتروكة لاجتهادنا الدائم من أجل معرفة حقائق الوجود الطبيعي والإنساني، حقائقهما التي هي من الغيب. ذلك أن بنى مضامين القرآن التي نسعى إليها منطلقين من بعض إشاراته العميقة إلى الآفاق والأنفس تعيدنا إليه حتى نفهم ما يقوله عن نفسه لكأن نسبة آيات الآفاق وآيات الأنفس إلى آيات القرآن كنسبة أحوال الإنسان إلى ما يقوله الإنسان عن نفسه تأويلا لها: فيكون ما يجري في الكون كله بما في ذلك وعي الإنسان بما فيه ليس هو إلا من جنس العلامات التي تحيل إلى ما في القرآن من حقائق. وكل تأويل للآيات ليس إلا اجتهادات لفهم تدرجنا نحو فهم هذه الدلالة دون حصول التطابق معها لكون غاية السبيل إليها لا متناهية. وذلك هو المقصود بكون كل الموجودات كلمات إلهية.

فالآفاق والأنفس التي هي أحوال الشاهد من الأحداث التي يتكلم عليها القرآن تساعد على فهم ما يقوله القرآن عن تلك الأحداث فتُبين أنه هو الحقيقة المطلقة في العلم الإلهي، كما تبين الآفاق والأنفس أن الإبداعات الرياضية هي الحقيقة النسبية في العلم الإنساني: لذلك كانت الفلسفة الكونية القرآنية فلسفة رياضية بالجوهر؛ لأن كل شيء خلقه الله بقدر:

والحقيقة الأولى: تتعلق بالعقائد الدينية (أي بالمعطيات التي لا يمكن للإنسان أن يحيا من دونها حتى لو كفر بها فحتى الكافر بها لا يمكنه أن يعلم من دون أن يجعل الجهد العلمي ممكنا أعني بتسليم شروطه على الأقل فرضا إن لم يكن عقدا).

والحقيقة الثانية: تتعلق بالعقائد العلمية (أي آراء حول معطيات فرعية لا توجد إلا بعد التسليم بالمعطيات الأولى) أعني بما لا يستطيع العلم له إثباتا بل ينطلق من التسليم به ضرورة.

ذلك أنه لا معنى للقوانين العلمية الطبيعية إذا لم نسلم بوجود الطبيعة والمدارك الحسية سواء كانت في الأعيان (=المحسوسية الممكنة) أو حتى في الأذهان

(=المعقولية الممكنة)دون تعيين وبكونها ذات نظام دون تعيين تعبر عنه قوانين دون تعيين (=القانونية الممكنة) قابلة للعلم دون تعيين (=المعلومية الممكنة) ولا معنى للقوانين العلمية التاريخية (=الحاصل من الممكن) إذا لم نسلم بوجود الإنسان وأفعاله والمدارك الوجدانية الداخلية وبكونها ذات نظام تعبر عنه قوانين قابلة للعلم وكل ذلك دون تعيين أيضا[11].

ولا بد إذن أن نخلص دراسة القرآن من طريقة الملاحظات الاستقرائية لظواهر آياته واستبدالها بطلب شروط الإمكان القبلية حول البدايات والغايات قبلية وبعدية بالمعنى الفرضي الرياضي وليس بالمعنى الوثوقي الميتافيزيقي لكونهما الطريقة الوحيدة التي تجعل النظر في الآفاق وفي الأنفس طريقا إلى تبين أن القرآن هو الحق: تحقق الحق هو دليله وتحققه يكون في الوجودين الطبيعي والتاريخي المتلاحمين في التاريخ الإنساني ولا نتحقق من تحققه إلا برؤيته بمعنى الرؤية الواعية التي هي العلم الفرضي الرياضي لا الوثوقي الميتافيزيقي.

وتقتضي هذه الطريقة تطبيق بعض الفرضيات العامة حول البدايات والغايات التي من دونها يمتنع تأسيس معرفة تمكن من السمو إلى فهم المضمون القرآني معرفة تبدع فرضيات حول نظام نسيجه فتمكن من التعامل معه على علم مشترطين أن تكون هذه الفرضيات منطلقة من آيات محورية تمثل الإشارات البارزة للمبادئ الأساسية التي تستند إليها فرضيات المحاولة. وفرضية العمل في هذه المحاولة مضاعفة وهي أننا بمثل هذا النهج الفرضي الاستنتاجي نحدد أفق نظر يمكننا من:

اكتشاف استراتيجية توحيدية في القرآن تنتسب إلى ما بعد علم التاريخ (أي إلى شروط إمكانه القبلية) هدفها توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية رغم غياب مفردة عربية تقابل هذه المفردة الأعجمية.

واكتشاف سياسة تحقيق لهذه الاستراتيجية في السنة المحمدية بمعنى السياسة الجامعة بين تربية الجماعة الخلقية وإدارة شأنها العام سياسة مثلت نموذجا

تطبيقيا متعاليا على عرضيات التاريخ بطبيعة صلته البنيوية مع الاستراتيجية المتعالية عليه.

ومحاولتنا هي السعي إلى اكتشاف المبادئ العامة التي تُرد إليها استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية أو على الأقل التي تمكن من فهمهما مع ما بينهما من صلة في الاتجاهين من القرآن إلى السنة تحقيقا ومن السنة إلى القرآن تأسيسا وأصل ذلك كله؛ أعني:

تحديد الاستراتيجية القرآنية.

وتحديد منطق السياسة المحمدية.

وتحديد التطبيقات نزولا إلى السنة من القرآن.

وتحديد الأسس صعودا من السنة إلى القرآن.

وأصل ذلك كله أعني المقصود بالعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين اللتين يمثل البحث عنهما هدف التفسير الفلسفي للقرآن الكريم.

وبيان هذين المطلبين هو جوهر التأسيس الفلسفي لنظرية الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة النبوية. ولما كان هذا التأسيس شديد التعقيد والطول فضلا عن كونه هدفا نظريا بعيد المقاصد فلا يقتصر على علاج قضايا الأمة الحالية بل يحاول فهم فلسفة التاريخ الإنساني من حيث علاقتها بفلسفة الدين فإنه يصبح في الحقيقة غاية وليس بداية. لذلك فلا بد من البدء بالنتائج التي تجعل الباحث يسأل عن هذه الأسس. سنبدأ القراءة إذن من جزء المحاولة المتعلق بالاستراتيجية و منطق السياسة ذاتيهما ثم ننظر في ثمراتهما المعرفية والوجودية (الكتاب الأوّل بأجزائه الثلاثة) [12].

لكن ذلك لن يغني عن الذهاب إلى الغاية ومن ثم إلى البحث في مسائل التأسيس. ولما كانت المعرفة النظرية تعتبر الطريق الموصلة إلى النتائج

من شروط فهم النتائج فهي من ثم ليست دون النتائج المطلوبة ظرفيا بل هي نتائج بنيوية لا تكتفي بدور العلوم والأدوات التي يشترطها الوصول إليها وتفتح آفاقا جديدة للبحث والإبداع كان مخفيا بسبب الأفق الذي كان يحجبها بما يظهره بديلا منها. وذلك هو موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة:

أولها في التأسيس الوجودي.

والثاني في التأسيس المعرفي.

والأخير في نظرية المقولات الوجودية والرمز.

ومن المعلوم أن المعرفة النظرية أي معرفة نظرية لا تتأسس حقا إلا بهذا التغيير المنهجي الناقل من الجمع والوصف الاستقرائيين بعد بلوغهما حدا معلوما (وهو ما نسلم فرضا أنه قد تم وأن الشروع في تجاوزه إلى ما نطلبه في عملي ابن تيمية وابن خلدون) إلى الفرض والاستنتاج وأن ذلك يصح على كل العلوم من أسماها إلى أدناها في درجات التجريد النظري الذي هو السلم المقابل لدرجات التعين الفعلي في المدارك الحسية. من ذلك أن علماء الطبيعة مثلا لم يكن بوسعهم أن يضعوا نظرية واحدة تفسرها تفسيرا مقبولا بمعايير المعرفة العلمية الحقيقية رغم كثرة الملاحظات الاستقرائية قبل حصول هذه النقلة المنهجية وقبل أن تحقق الرياضيات العالية أدوات نظرية لوضع الفرضيات التي تبدو مناقضة للاستقراء الغفل[13]. فقد اضطر بعض العلماء إلى إبداع الفرضيات الطبيعية والأدوات الرياضية التي يحتاج إليها افتراضهم المعارض في بادئ الرأي لظاهر الظاهرات الطبيعية من أجل علاج المشكلات التي تعترض علمهم، علما و أن التقابل بين السلَّمين يزول بالتدرج لأن التجريد كلما دق اقترب من التعيين والتعيين كلما تحدد اقترب من التجريد فيلتقيان في الغاية وتتطابق تضاريس مادة العلم العينية مع تعاقيد الصورة الذهنية.

كذلك كان الأمر خلال التأسيس الحقيقي لكل علم في القديم والحديث حتى وإن كان الوعي بهذا الشرط حديثا مع فكرة ساذجة في الأول ظن أصحابها متوهمين أن الماقبلي متحدد بصورة نهائية ومطلقة لافتراضهم العلم الحديث الذي تأسس في القرن السابع عشرقد بلغ الكمال فاكتشف أسسا مطلقة في حين أن الأسس نفسها تبقى دائما فرضية وذريعية مثلها مثل العلم الذي يتأسس عليها. فتكون علاقة الفرضيات المجردة بمضمونها من جنس علاقة الأحكام القانونية بالنوازل بما يترتب على ذلك من التحديد المتبادل بين النوازل والنصوص كالحال في الفقه. أما حقيقة الموضوع المطلوب علمه سواء كان من العالم الطبيعي والمدارك الحسية أو من العالم الروحي والمدارك الوجدانية فإن الإيمان بها من معطيات الوعي الإنساني التي لا نستطيع لها دفعا[14] رغم عجزنا عن الإحاطة بفهمها حتى وإن عاند الروحانيون في الجنس الأول فجعلوا العالم الطبيعي والمدارك الحسية من الأوهام والماديون في الجنس الثاني فجعلوا العالم الروحي والمدارك الوجدانية من الأحلام.

ونحن نعتقد أنه قد آن لنا أن نتجاوز الغرق في استقراء جزئيات القرآن والسنة مضمونا وظروفا حتى كاد العلم بهما يصبح مجرد تمارين في تجويد الذاكرة والتعالم اللغوي والتاريخي والعجائبي لنحاول تحقيق هذا التغيير المنهجي في البحث فيهما وعلاج مسألتنا بطريقة تشبه ما حدث في تأسيس علوم الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية أو قريب من ذلك: نص القرآن وأحداث السنة الفعلية والقولية هي عندنا ظاهرات ينبغي طلب نظامها من وراء ما تتصف به من بعثرة الجزئيات والتمظهرات بالافتراض والاستنتاج وليس بالاستقراء والوصف. ولذلك فلا بد من شيء مجانس للفرضيات الرياضية العالية حتى وإن كانت من طبيعة أخرى لدراسة الظاهرات القرآنية والسنية ذات الصلة بالتاريخ الإنساني: **ومدار هذه الفرضيات هو التوجهات العامة أو السنن التي تحدد كل مقومات**

التاريخ الإنساني من حيث استراتيجيته وسياسته تحديدا يصله بما بعده المتعالي على التاريخ أعني قيم الرسالة التي أنزلت لهذه الغاية[15].

• تعليل الحاجة إلى هذا التحول المنهجي :

من المعلوم أن ابن خلدون قد اضطر لوضع فرضيات المقدمة[16] قبل أن يبدأ كتابة التاريخ[17]. فكان بذلك الرائد في مجال تأسيس العلوم الإنسانية على القبليات الفرضية لأنه اعتبر تأسيس علم التاريخ مشروطا بعلم لا ينطلق من الخبر التاريخي لئلا يحصل الدور بل هو منطلق من شروط إمكان أمرين متلازمين:

شروطُ إمكانٍ لوجود الحدث التاريخي المخبر عنه: محددات الظاهرات التاريخية وهي بينة في بنية المقدمة نفسها وبها علل ابن خلدون خطة المقدمة.

وشروطُ إمكانٍ لصحة الإخبار عن الحدث التاريخي: مقومات المعرفة التاريخية من حيث هي نقد للوثائق للتأكد من الخبر وهي بينة من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون.

وكلا النوعين من الشروط مفروضات عقلية وليست معطيات تجريبية حتى وإن كان في المعطيات التجريبية ما يوحي بمثل هذه المفروضات وحتى وإن كان غرض البحث تأييدها لاحقا بالمعطيات التجريبية في العلم المطلوب تأسيسه تمثيلا للنظرية واستقراء لها[18]. لذلك كانت فرضيات «المقدمة» كلها شروطا قبلية وكان ما كتبه في«المقدمة» تمثيلا لنظريته وليس مستقريات انبنت عليها النظرية. وهي حقائق اجتهادية وليست حقائق مطلقة لأنها فرضية وليست مما يظن أنها حقائق أولية بالمعنى المطلق عند «كنط». وحتى تحديد المحددات فهو تاريخي ولعل أفضل مثال هو دور البيئة التحديدي فهو يكون أكبر في بداية الحضارة وأقل في غايتها لأن الثقافة تمد الإنسان بوسائل قد تحرره من محتماتها لكنها تبقى ذات أثر لا يمكن التغاضي عنه. والمعارف التأسيسية الفرضية ليست بعدية مستمدة من الخبر التاريخي وإلا لوقع

ابن خلدون في الدور والتسلسل: يعلم بالتاريخ ما يؤسس به التاريخ. وسيتبين من خلال المقدمات التي نبني عليها محاولتنا-رغم تأخيرنا إياها لتكون (مادة الكتاب الثّاني بأجزائه الثلاثة) مطلوب من يسعى إلى فهم النتائج فيسعى إلى الأسس-أن استراتيجية القرآن والسياسة المحمدية يشترط فهمهما تأسيسا فرضيا معقدا قد لا يرى القارئ ضرورته التي تقتضيها العلتان التاليتان:

العلة الأولى: هي أن ما نطلبه يتعارض مع الممارسة المعرفية الحالية بين النخب العربية والإسلامية ذاتها. فمن المفارقة أنه منفي أولا وخاصة ممن يبدون قائلين به أكثر ممن يبدون معارضين له. فالقائلون بأن القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا مجرد دعوة خلقية مفارقة لحياة البشر الفعلية بل هي لصيقة بكل أبعادها التاريخية والسياسية ينفونه بما يقدمونه وكأنه هو وهو غيره. ومعنى ذلك أن كل ما يقال في علومنا التقليدية عن دور القرآن والسنة في حياة البشر يقدم لنا صورة من دورهما تقزمه وتكاد تلغيه لمآلها إلى حصره في أعيان الأحداث التاريخية التي وثّنت قيمه بأن وحدت بينها وبين تعينها التاريخي أو على الأقل أزالت المميز الحقيقي بين الأمرين[19].

العلة الثانية: هي أنه لو صح أن دور القرآن والسنة هو دورهما في ما استثمرا فيه من العلوم التي تدرس أعيان الأفعال التاريخية لكان ذلك بداية لنفي ما نطلبه نفيا أعمق كما يتبين من حجة الموقف العلماني الأساسية. فهذا الموقف يبدأ بالنتيجة الحتمية للموقف الأول ثم يطلقها. ومفاد حجته أن ما آل إليه رد القرآن والسنة إلى الاستثمار الحاصل ليس مجرد واقعة نتجت عن سوء فهم من الأصولي أو عن غلوه بل إن الأمر في نفسه لا يكون إلا كذلك. فليس القرآن والسنة عندهم أفقا متعاليا على كل تعين تاريخي بل هما علاج تاريخي لقضايا تاريخية يتجاوزها التاريخ حتما بمقتضى طبعه. وإذن فالقرآن والسنة قد تجاوزهما التاريخ وعلينا أن نطوي صفحتهما: **تلك هي حجة كل علماني وهي وجيهة من منطلق ما آل إليه غلو التصور الأول!**. لذلك فقد بات ما نطلبه بحاجة إلى تأسيس مضاعف:

فلا بد من حسم الأمر مع هذين النفيين الضمني في الإثبات الأصولي المؤدي في الغاية إلى النفي العلماني الصريح لأنهما يحولان دون الشروع في علاج مسألتي الاستراتيجية و منطق السياسة بحصرهما في أعيانهما التاريخية واعتبارهما أمرا تجاوزه التاريخ بل وعلة في تأخر المسلمين.

ولا بد ثانيا من تأسيس نظرية في دور القرآن والسنة تبين أنهما أفق متعالٍ يتجاوز التاريخ إلى ما بعده رغم تسليمنا بصحة رفض الفلسفة النقدية ما بعد الطبيعة التي تدعي الإحاطة بل وبسبب التسليم بما هو أكثر لحصر القرآن الاجتهاد في الشهادة ونفي الإحاطة بالغيب.

ذلك أن نفي الميتافيزيقا التي تدعي الإحاطة والاقتصار على المعرفة الاجتهادية مثلا البداية الفعلية للشروع في طلب هذه الاستراتيجية و منطق السياسة عند الفيلسوفين اللذين نعتمد على الكثير من حُدُوُسِهِمَا خاصة وهما قد تجاوزا الحدوس إلى الشروع الفعلي في تحقيق ما ينتج عنها من توجه جديد لفهم القرآن والسنة تأسيسا لنظرية في الوُجود والمعرفة (ابن تيمية) ولنظرية في القِيمة والعمل (ابن خلدون) بدائل من كل ما عرفه العقل البشري قبلهما معرفة لم تخضع لمبدأ النقد القرآني أعني المراجعة النقدية للتجارب السابقة بمعيار التَّصديق والهَيمنة[20]. لذلك فمحاولتنا تسير على نهجهما بعد أن بينا أنه في الحالتين كان قصدا واعيا وليس مجرد صدفة[21]:

فابن تيمية قد شرع في تأسيس شروط الفعل الخلقية بتحرير الفكر الإنساني من اليتوبيا الميتافيزيقية التي أدت إلى القول بوحدة الوجود والموقف الجبري في الأخلاق (تحريف الفلسفة والكلام). وبذلك فقد تحددت الخطوة الأولى نحو التوجه إلى الآفاق والأنفس بمنظور قرآني نظري خالص لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية المعرفة والوجود متحررة من الميتافيزيقا القديمة (وهي أرسطية أساسا): وفرضيات ابن تيمية القبلية في هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآني.

وابن خلدون قد شرع في تأسيس شروط الفعل السياسية بتحرير الفكر من اليتوبيا الميتاتاريخية الموجبة التي أدت إلى القول بالحكم الاستبدادي والموقف القهري في السياسة (تحريف التصوف والفقه). وبذلك فقد تحددت الخطوة الثانية نحو التوجه إلى الآفاق والأنفس بمنظور قرآني عملي خالص لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة في نظرية القيمة والوجود متحررة من الميتاتاريخ القديم (وهو أفلاطوني أساسا): وفرضيات ابن خلدون القبلية في هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآني كذلك.

• تعريف مفهوم الاستراتيجية:

نبدأ بتعريف الاستراتيجية بصورة عامة ثم نشرع في العلاج بهذين المعنيين وهما:

التحرر من نفيي التعالي الناتجين عن الموقفين الأصلاني والعلماني.

ثم تقديم النظرية التي تحدد استراتيجية القرآن ومنطق السياسة النبوية بالاستناد إلى القرآن نفسه الذي لا يطابقه أيٌّ من هذين الموقفين اللذين يصدران عن عدم فهم العلاقة القرآنية بين نسبية المتناهي (فلسفة التاريخ) وإطلاق اللاتناهي (فلسفة الدين).

فالمعنى الأول للاستراتيجية هو الخدعة أو المكر بمعنييه الفاعل فعلا متعديا للإيْقاع بالعدو أو الفاعل فعلا قاصرا لتجنب الوقوع في أفخاخ العدو(قبل حصولها وإلا فهو رد فعل لا فعل). ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة. لكن المعنى الأساسي الذي نسعى إليه مع توسيعه ليصبح محققا لشرط معناه الغالب على مدلوله القرآني هو شبه الجملة القرآنية الدالة على معناها الإيجابي أعني «عزم الأمور» المحيط بحصول الفعل متقدما عليه تصورا وتخطيطا ومساوقا له تمعنا وتدقيقا وتاليا عنه امتحانا وتحقيقا.

إن وحدة كل هذه الأفعال المصاحبة لمجرى الأمور وصلتها الجوهرية بهذا المجرى ذاته يجعلها عين صورته عند الكائنات المكلَّفة وبها يقاس اجتهادها وجهادها اللذان يحددان منزلتها الوجودية استئهالا للاستخلاف في الدنيا وللنعيم في الآخرة. إنه إذاً الاستعداد الذي يتضمن منبع الفعل الاستراتيجي ومرجعه دون الاقتصار على القبول بالأمور والصبر عليها الغالبين في استعمالها القرآني الصريح. فعزم الأمور عند نسبته إلى الله وليس إلى الإنسان لا يعني الصبر على مجرياتها بل هو يعني القضاء والتقدير لأنه هو مجريها ومحدد شروط مجراها. ومن ثم فنسبة الاستراتيجية التوحيدية إلى القرآن الكريم تعني «عزم الأمور القرآني»[22] لتوحيد الأمة والإنسانية كما سنبين في هذه المحاولة. ويجمع هذا المعنى دلالة مفهومين أحدهما يتكرر بكثرة في القرآن الكريم لصلته بكل قضية من قضايا الإسلام والثاني لم يرد فيه إلا مرة واحدة:

فأما المفهوم الأول فهو «التدبر» وهو وجه الاستراتيجية العام الذي يعد فعله ببعديه المزيدين «دبَّر وتدبَّر» فرض عين لأنه غاية العملية الاستراتيجية كلها وليس أداتها.

وأما المفهوم الثاني فهو «الاستنباط» دلالة على الجهد الفكري للاستنتاج العقلي قياسا على نبط الآبار لاستخراج الماء وهو وجهها المختص الذي يعد فرض كفاية لأنه أداة الاستراتيجية لا غايتها.

وفي الآيتين [82 - 83] من النساء جمع الله جل وعلا بينهما فقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً *وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ. وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾.

بدأ القرآن بالوجه العام الذي هو فرض عين لكونه الغاية حتى مما يبدو فيه أداة: التدبر الذي لو حصل لمكن من إدراك غاية التدبير الإلهي والحَال من ثَم دون التصرف التلقائي في مسائل السلم والحرب موضوعي الاستراتيجية فتتحقق غاية الوجود الإنساني. ثم ثنَّى بالوجه المختص الذي هو فرض كفاية: الاستنباط الذي يحقق العلم المخطط للتعامل مع السلم والحرب:

والأول: يدور حول تدبر المسلمين توجيه القرآن لهم إلى فهم ما يحيط بآفاقهم وأنفسهم في ظرفي السلم والحرب. وتدبر القرآن عندما يدور الأمر حول أحداث التاريخ يعني النظر فيها من خلال حديثه عن تجارب الأمم: فيكون توجيها إلى غاية يمكن أن نعتبرها أداة تأويل التاريخ الإنساني من منطلق فلسفة الدين القرآنية.

والثاني: يدور حول علم كل أمر يتعلق بالسلم والحرب بطريقة الاستنباط. فيكون الاستنباط طريقة التحليل التي تمكِّن من العلم بأمر السلم والحرب في هذه الحالة بدل الإذاعة بها دون تحليل فيستفيد العدو قبل الأمة. فيكون توجيها إلى أداة يمكن أن نعتبرها أداة تحليل التاريخ من منطلق فلسفة الدين القرآنية.

ولما كان شأن السلم والحرب هو جوهر السياسة باتت العلاقة واضحة بين نسبة الأمرين: فتدبر تأويل القرآن لتجربة الإنسانية التاريخية واستنباط ما ينبغي استنباطه من تحليل الأمور المتعلقة بهما هو جوهر السياسة. لكن هذه العلاقة لم تفهم لأن الاستنباط حصر في معنى واحد هو المعنى المستعمل في أصول الفقه وكاد يضيع مفهوم الفكر الاستراتيجي في الإسلام حتى كاد عقد الأمة ينفرط كما نراه الآن رغم محاولة ابن خلدون صوغ ما يمكن أن يعد بداية فلسفة التاريخ الواعية في الحضارة الإسلامية. ذلك أنه مثلما أن التوحيد ثمرة فعل توحيدي مسبوق بتدبر يصل بين الغاية وأدواتها وشروطها وفعل حافظ يجعله يثبت ويستمر، فكذلك انفراط العقد لا يمكن أن يكون إلا مشروطا بغياب هذين

الفعلين. ولعل تأويل الإمام الشافعي لمسمى «أولي الأمر» بالأمراء الذين عينهم الرسول لهذه الوظيفة المختصة مما يؤيد فهمنا هذه الآية، فهمنا الذي نذهب إليه في تأصيل مفهوم الاستراتيجية في القرآن الكريم.

ثم إن الآية تشير في الغاية إلى أن كل طريق أخرى غير طريق القرآن هي الطريق المضاعفة التي يرمز إليها الاعتراض بها على استخلاف آدم أعني الطريق التي يُترك فيها منطق الفعل المستند إلى توليف إلهي حكيم بين القانونين الطبيعي (القدر) والخلقي (القضاء) ليجري بأحد القانونين ونفي الآخر أيهما اتفق الطبيعي باسم الخلقي أو الخلقي باسم الطبيعي ومن ثم التخلي عن التدبر والروية اللذين هما جوهر الفعل الاستراتيجي. فالملائكة والشيطان اعترضا على استخلاف آدم إما باسم القانون الخلقي النافي للقانون الطبيعي (اعتراض الملائكة) أو باسم القانون الطبيعي النافي للقانون الخلقي (اعتراض الشيطان)[23]. وبين أن الكلام في الأمر الاستراتيجي من حيث هو استراتيجي يلازمه أمران يجعلان حقيقته عائدة إلى النظرية من حيث هي خطة عمل مؤجل[24]. ويحتاج هذان الأمران إلى شرح عند الكلام على استراتيجية القرآن التوحيدية فضلا عن كلامنا على استراتيجية المحاولة في إثبات ما تدعيه حول مقومات هذه الاستراتيجية[25]:

فأما الأمر الأول فهو التمييز بين موضوع الاستراتيجية (=التاريخ حدثا وفهما للتلازم بينهما في مسار الإنسانية) والاستراتيجية (=ما بعد التاريخ سننا للحدث وللفهم). فالموضوع فعل جار في الزمان حتما ومن ثم فهو ذو أبعاد خمسة هي أبعاد الزمان التاريخي[26] وجميعها دون استراتيجية القرآن من حيث مضمون الرسالة المتعالي على الزمان لأنها تطبيقاتها الزمانية ضرورةً وإنجاز الإنسان لها في التاريخ الفعلي. فتكون نسبة الاستراتيجية إلى موضوعها من جنس نسبة النظرية التامة والثابتة إلى تطبيقاتها الناقصة والمتغيرة:

الصنف الأول مضاعف: ويتعلق بمحددات المقبل من الأفعال تعيينا لها ولنظامها في الرمز وفي الحدوث الفعلي. وتلك هي استراتيجية الأفعال المطلوب عملها. ويمكن أن نطلق عليها اسم الاستراتيجية الإنشائية. وهي ذات فرعين: مطلق إذا كان العمل إبداعا لأمر غير سابق الوجود وإضافي إذا كانت تطويرا لموجود. وهو الغالب على التطور في الفعل الإنساني سواء كان نظريا أو عمليا.

الصنف الثاني مضاعف كذلك: ويتعلق بمحددات الماضي من الأفعال حصرا لها وفهما لنظام حصولها في الحدوث الفعلي وفي الرمز أعني طلبا لاستراتيجية فاعلها قبل فعلها ومن ثم فإننا نضع أنفسنا في موضعه لنرجع هذا الصنف إلى الصنف الأول ولكن ليس على شكل إنشاء لمعدوم بل على شكل استنباط لخطة إنشاء الموجود منه مفترضين إياها متقدمة عليه في الوجود ومنشئة له. ولها نوعان أيضا مثل الصنف الأول: ما نفترضه خطة الإنشاء عن عدم وما نتصوره خطة تطوير.

الصنف الثالث جامع: بين محددات الصنفين السابقين لتعلقه بالحاضر من الأفعال أي بما لا يزال فيها من الماضي فاعلا وما بدأ يفعل فيها من المستقبل المتجاورين فيها دائما إلى حد التوالج فيتفاعلان بتجاور العلم الضروري للتصور والعمل الضروري للإنجاز وتداخلهما جيئة وذهابا من أحدهما إلى الآخر بحيث يتطابق فيهما الرمزي والفعلي والذهني والعيني. وفي الحاضر نتعامل مع الوضعيات التي نخطط لها من حيث ما فيها من أثر الماضي(حدثه المتقدم وحديثه المؤول له) ومن حيث ما فيها من أثر المستقبل (حديثه المتقدم وحدثه المحقق له).

وأما الأمر الثاني فهو التمييز بين خطة الفعل التي تكون في المستوى الرمزي من الفعل دائما والفعل نفسه الذي يكون في المستوى الفعلي منه دائما. ومن ثم فلا بد من فهم طبيعة المسافة التي لا يمكن استنفادها بين التصور أو

المستوى الرمزي والإنجاز أو المستوى الفعلي أعني بين الحديث Verstehen والحدثGeschehen لأن الاستراتيجية تصورية وهي متقدمة على الفعل حتما ثم هي متعالية على التاريخ وهو تاريخي حتما. والاستراتيجية تكون متعالية على التاريخ إذا كانت إلهية أما إذا كانت إنسانية فهي تعود إلى الفعل وبالذات إلى الفعل الرمزي ومن ثم فهي تاريخية. والوسيط بين تاريخية الفعل ولا تاريخية الاستراتيجية القرآنية هو تاريخية علمنا بها: فيكون عملنا التاريخي إنجازا لعلمنا التاريخي باستراتيجية القرآن المتعالية على التاريخ والتي توجهنا بما تحدده من وجهات مسارية هي السنن التي يشترطها طلب القوانين عبارات فرضية حولها.

والعمل عند الحصول يختلف حتى عن العلم بالاستراتيجية حتما فضلا عن الاستراتيجية حتى لو كانت إنسانية مهما كانت تعيينات العلم بهذه الاستراتيجية دقيقة وتحقيقات الإنجاز متقنة لتعذر استنفاد لامتناهي الفعل بمتناهي التصور العلمي رغم أن التصور يبدو أكثر شفافية مفهومية (النظر) لكنه دون الإنجاز تشعبا وجوديا وتشاجنا (العمل). ولذلك فقد بات علاج مسألتين خطيرتين تتقدمان على كل ما عداهما أمرا ضروريا:

لا بد أن نفهم كيف يمكن الكلام على استراتيجية قرآنية وفعل الله متعال على الزمان ماضيه ومستقبله فضلا عن حاضره أولا، وقدرته في الإنجاز لا تقل كمالا عن قدرته في التصور ثانيا، تسليما بأن علمه وعمله متواليان وليسا متطابقين؟

ولا **بد أن نفهم** كيف ننقل الاستراتيجية المتعالية على الزمان إذا سلمنا بأنها قابلة للعلم من مجرد العلم إلى العمل بها في المستقبل من دون الزعم الوهمي بأن ما يصح على الله يصح على الإنسان فنجعل الحقائق القرآنية تاريخية كما يزعم العلمانيون؟

وحتى لا يكون الكلام على استراتيجية القرآن التوحيدية فيه شيء من إسقاط معاني الاستراتيجيات الإنسانية من حيث هي جوهر الفعل الإنساني المؤلف من تصور وإنجاز متواليين إسقاطها على الفعل الإلهي الذي نفترض أنه (لأن البعض لا يعتقد) من طبيعة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ لا بد من الإشارة إلى أننا لسنا غافلين عن الفرق بين تناهي العلم ولا تناهي موضوعه وراء ما يدركه منه أيا كان هذا الموضوع فضلا عنه عندما يكون العلم علما بعلم الله والعلم بالاستراتيجية علما باستراتيجيته وفضلا عن كوننا لسنا نتكلم على إستراتيجية فعل الله خلقا وأمرا بل على ما يقدمه القرآن لنا بخصوص استراتيجية الاستخلاف الذي كلف به الإنسان تكليفا مصحوبا بهداية لتحقيقه على أفضل وجه. فالأمر يتعلق بالقرآن من حيث هو حديث حول حدثين: أولهما هو فعل الله والثاني هو فعل الإنسان في ضوء حديث الله والأول خبر والثاني إنشاء.

الموضوع هنا ليس هو إذن علم الله أو استراتيجية فعله في خلق العالم (الطبيعة) وتدبير عالم البشر (التاريخ) فذلك من الغيب المحجوب بل هو الأمر الذي شاء أن نحيط به من علم بمحددات فعلنا في التاريخ فخاطبنا بها في القرآن الكريم تعيينا لصلة التاريخ بما بعده ومساعدة للمستخلفين حتى يبدعوا فلسفة في الطبيعة و فلسفة في التاريخ تفترضان ضرورة التعالي المطلق للحقائق الدينية أو لفلسفة الدين أصلا لسنن الوجود وفهمه. وذلك هو معنى الرسالة الكلية الخاتمة. فلا يكون علمنا بهذه السنن زعما للعلم بأسرار الخلق والأمر بل هو علم بما جهز به الإنسان ليكون قادرا على تلقي ما توحي به هذه السنن من آيات، يكون ﴿عَزْمِ الأُمُورِ﴾ متمثلا في تدبرها لاستنباط علم اجتهادي يفترض عبارات تصوغ قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ أو إن شئنا قانون التسخير الطبيعي وقانون التكليف الخلقي حتى يكون عمل الإنسان على علم.

وذلك هو الاستخلاف كما فسره ابن خلدون إذ قال:«واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه (=الجماد والنبات والحيوان) فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة 30]. فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»[27]. إنه شرط قدرة الإنسان على الاجتهاد والجهاد أعني العلم من حيث هو استراتيجية نظرية والعمل على علم من حيث هو تطبيق للاستراتيجية وكلاهما يكون بما يتيسر له منهما بمنظور ما يقوم بمقتضاه فعل الإنسان كسبا واكتسابا لكونه مكلفا: ذلك هو عزم الأمور الذي يكتمل بالتوكل على الله طلبا للتوفيق.

ما نعنيه بالاستراتيجية التوحيدية في القرآن ليس هو إذن العلم الإلهي بخطة الخلق والأمر (=مسائل كلامية زائفة لا يمكن الحسم فيها عقلا) بل هو محاولة فهم ما وجه إلينا من علم بخطة الاستخلاف المشروطة بعلم الطبيعة والتاريخ اللذين وجهتنا الرسالة إليهما بعبارة الآفاق والأنفس وطالبتنا بالعمل بهما من أجل تحقيق قيم الاستخلاف القرآنية: الإحاطة بما شاء من علمه [البقرة 255]. وهو المضمون الوحيد للرسالة والتكليف. فمن دون قابلية ذلك للفهم الإنساني يصبح مفهوم الرسالة عديم المعنى لأن من شرط التراسل أن يكون المرسِل قد خاطب المرسَل إليه بما هو شاهد له وليس بما هو محجوب عنه. كل المسائل الكلامية في جليل الكلام و دقيقه هروب من التكليف وتحريف لمعنى الرسالة. فيكون مضمون الرسالة كله كلاما في الشاهد من الخلق والأمر وفي حدود المعرفة الاجتهادية التي لا علاقة لها بالمعتقدات التأسيسية وهي إذن ليست في الغيب منهما علما وأن الغيب لا نخبر عنه إلا للإعلام بوجوده دون بيان كيفه حتى لا نطلق الشاهد فيحصل ما سماه ابن خلدون بحصر الوجود في الإدراك واعتبره مصدر القول الميتافيزيقي.

ولما كانت الرسالة من شرط كونها رسالة أن تكون مفهومة لدى المرسل إليه فإن قوانين فهمها هي عين قوانين مداركه والفهم: لذلك كان القرآن لا يحتج إلا بما هو في متناول مدارك الإنسان ولا يحتج عليه إلا بعزوفه عن الفهم والتدبر والتفكر أي بعدم استعمال ما يتوفر لديه من أدوات للفهم. فالله لا يخاطب الناس بالرسالة إلا للتذكير بخطاب متقدم هو ما وضعه في الفطرة التي يستيقظ ما فيها بمؤثرين محفزين: آيات الآفاق وآيات الأنفس التي نتوجه إليها بالدعوة القرآنية وننطلق منها إلى فهم آيات القرآن من حيث هي المعنى المتعالي وراء الدعوة ووراء الآفاق والأنفس. تأتي الرسالة لتوجه الإنسان إلى هاتين الآيتين ليتم الوعي بهما وبقوانينهما وبما وراءهما. لذلك كان القرآن ذكرا: فيكون مفهوم الاستراتيجية بأصنافها المشار إليها أعلاه قابلا للتطبيق على فهمنا للقرآن الكريم من حيث هو استراتيجية تحقيق وحدة الأمة والإنسانية حول قيم القرآن أعني تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها على أفضل وجه.

- **معايير التقويم الاستراتيجي:**

وكل علاج مبني على استراتيجية حكيمة لا بد أن يتألف من وصف وتشخيص لداء حاصل أو متوقع فيضع العلاج وقواعد تطبيقه، أعني الخطة التي تقي من المتوقع وتعالج الحاصل. فيكون الامتحان العقلي الوحيد لصحة دعويي الرسالة الإسلامية اللتين تدور عليهما استراتيجية القرآن الكريم ومنطق سياسة الرسول (رسالة كونية ورسالة خاتمة) هو النظر في هذا التحديد والاحتكام إلى مقومات عمل التاريخ وعلمه دليلا على وجه الاستراتيجية الموجب والعمل بها أو تفنيدا للوجه السالب أعني وجه غيابها وإهمال العمل بها.

فإذا بين التاريخ أضرار نكوص البشرية إلى منطق يغلِّب قانون التاريخ الطبيعي على كل أوجه الحياة الإنسانية (=العولمة المتوحشة) مستثنيا منها القانون

الخلقي رد فعل على الاتجاه المقابل في تحريف الرسالات السماوية كما تبين سورة آل عمران التي اعتبرت الوساطة والسلطة الكنسية مصدر كل تحريف كان ذلك دليلا بالخُلف على صحة الاستراتيجية الداعية إلى ضرورة اعتماد منطق يؤلف بين قانون التاريخ الخلقي وقانون الوجود الطبيعي على كل أوجه الحياة الإنسانية (=الكونية الإسلامية) للتحرر من التحريف (نفي القانون الطبيعي) ورد الفعل عليه (نفي القانون الخلقي). والمعلوم للجميع أن حصول هذا النكوص التام قد حدث في لحظة تبدو فيها الإنسانية قد اتحدت من حيث الشروط المادية للتواصل وهي في الحقيقة قد تفتتت من حيث الشروط الخلقية والروحية للتآخي.

فالوحدة البشرية التي نراها في العولمة هي الوحدة التي يغلب عليها محددات وجود الإنسان الطبيعي دون أبعاد وجوده الروحي (وحدة المعمورة المادية بالمواصلات والاتصالات لم يصحبها نمو في الأخوة البشرية بل العكس هو الصحيح). والرسالة قد تعينت في مثال حقيقي يحاول هداية الإنسانية إلى الجمع بين الوحدتين في الشروط الطبيعية والشروط الروحية كما كان المسعى في سياسة الرسول الأكرم؛ سياسته شأن «الجماعة البذرة» بالتوازي مع نزول القرآن المنجم بمنطق التناسق بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي مع تقديم الثاني على الأول في كل رهانات الوجود الإنساني تقديما لا ينفي التوازن الواجب بينهما بل يجعله أحد قواعده الخلقية[28].

• استراتيجية القرآن الكلية والتنجيم:

ولا بد هنا من علاج المشكل الذي يؤرق كل من يحاول أن يفهم العلاقة بين استراتيجية القرآن الكلية وتنجيم نزول القرآن حتى وإن زالت حدته بعد ختم الوحي وتوقف التنجيم. لكن فهم العلاقة هو الذي يحسم الخلاف حول طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة بل والخلافَ بين الفهمين السني والشيعي لهذه

العلاقة. فمن منظور مصدر القرآن لا وجود لمشكل حتى قبل ختم التنزيل لأن من يملك الاستراتيجية الكلية كاملة يمكن أن ينجمها دون أن يخفي عنه ذلك علاقة الجزء بالكل وعلاقة الجزئي بالكلي[29].

لكن متلقي الرسالة عامة-والرسول خاصة-كيف تنكشف له هذه العلاقة بين الكل والجزء علما بأن التنجيم مبرر في القرآن بضرورة التفريق حتى يقرأه الرسول على الناس على مكث فيتنزله تنزيلا مفرَّقا [الإسراء 105] ؟ ليس لهذا المشكل إلا أحد حلين (لامتناع الحل الثالث بمقتضى طبيعة التواصل إذ لا يمكن أن يكون مضمون الرسالة خافيا عن المرسل إليه ثم يبقى للرسالة معنى أو لكلامها على البلاغ المبين):

فإما أن المتلقي الوحيد الذي يرى هذه العلاقة هو الرسول الذي يكون هو بدوره على علم بالكل خلال توالي الأجزاء في التنزيل[30] سواء كان هذا العلم بالكل دالا على نزول كل القرآن على النبي ويكون التنجيم إضافيا لغيره أو على نزول موقع النجم من الكل. وفي الحالتين يكون التنجيم إضافيا إلى الأمة وليس إلى الرسول.

أو أن كل جزء يتضمن بذاته علامات صلته بالكل أعني أن بنية الكل الواحدة موجودة بصورة ما في كل جزء من أجزائه من حيث هو دال على الكل بمجرد دلالته على موضعه من الكل ومنزلته فيه. فيكون الخطاب مكتفيا بذاته بعد ختم الوحي وبعد وفاة الرسول-صلى الله عليه وسلم-. وهذا هو في الحقيقة الشرط الضروري والكافي لكل معرفة عقلية؛ إذ لولا ذلك لامتنع الاستدلال بإطلاق ولصار العلم من ثم مستحيلاً سواء تعلق بعالم الخلق الطبيعي أو بعالم الأمر الشرعي.

فإذا قلنا بالفرضية الأولى وحصرنا فهم العلاقة بين النجم والكل القرآني في علم النبي حتى بعد الختم باتت السنة النبوية مقدمة في فهم القرآن على بنيته

الداخلية أعني على علاقات أجزائه بعضها بالبعض.[31] وهذه هي تقريبا القراءة التي سادت والتي جعلت السنة تطغى على القرآن على الأقل في الاستعمال الوظيفي كما في الفقه إلخ...(وهي فرضية متناقضة بالذات لأنها هي بدورها تضعنا أمام الخيارات نفسها بخصوص اكتفاء النص بذاته لأن السنة ذاتها نص أو حكاية فعل بعد فوته ومن ثم فهي نص).

لكن الفرضية الثانية[32] هي الأرجح لأنها هي الوحيدة التي يقتضيها فهم أهل السنة والجماعة لختم الوحي، فهْمهم الذي أغناهم عن الوصي. ولو صحت الفرضية الأولى لانعدم الفرق الجوهري بينهم وبين الشيعة في مسألة الوصية. ذلك أنه لو كان علم علاقة نجوم القرآن بكله مقصورا على النبي لما ختم الوحي والنبوة أو لكان من الضروري أن تبقى الحاجة دائمة إلى من يقوم مقام النبي بعلم لدني يدرك هذه العلاقة حتى بعد اكتمال التنزيل للتسليم بخلو النجوم من علامات صلتها بالكل أعني من شرط الفهم بإطلاق. وعندئذ يكون رأي القائلين بالوصية والإمامة أكثر صوابا من رأي أهل السنة والجماعة. والمعلوم أن حجة الإسلام قد بين في «فضائح الباطنية» أن خطاب الله لو كان محتاجا إلى توسط بينه وبين المخاطبين به غير البلاغ النبوي المبين-أي غير ذاته لأن من شرط البلاغ الأمين أن يكون الوسيط مجرد وسيط ناقل[33] (وهو ما يدحض حجة الرازي ضد الغزالي في مباحثات ما وراء النهر مدعيا أن رده على التعليمية غير مقنع لأنه قد يؤدي إلى الاستغناء عن الحاجة إلى الوسيط عامة ومن ثم عن النبوة)[34] -لكان من الواجب أن يكون ذلك كذلك بالنسبة إلى خطاب الوسيط فيتسلسل الأمر.

وهو ما لو طبقناه على السنة عند من يتصورها وسيطا واجبا في ما يتجاوز دور العينة النموذجية من الفهم والتطبيق المساعدين لصارت هي نفسها محتاجة إلى من يدرك نجومها في صلتها بكل السنة فضلا عن صلتها بنجوم القرآن

وفضلا عن العلاقة بين القرآن والسنة. وذلك أمر لا يقبله عقل يؤمن بإكمال الله الدين وإتمام النعمة وختم الوحي وبما تضمنه القرآن صراحة من دعوة إلى تحرير الإنسانية من السلطة الوسيطة وتعويضها بعصمة إجماع الأمة فضلا عن أن وجود الخليفة النبي أو الإمام لا يحل المشكل لأن التعليم الحي لا بد فيه كذلك من فهم علاقة الأجزاء بالكل دون وسيط. فذلك هو جوهر الفهم أو القدرة العقلية التي هي قدرة فطرية وهي تدرب لتصبح ملَكة مكتسبة في ما يتجاوز القدر المشترك بين العقول كقدرة جِبِلية ومن ثم فهي معطاة من حيث الكيف كالقدرة اللغوية حتى وإن كانت قابلَة للتطوير والتجويد كميا والتعين في ملَكة معينة كما تتعين القدرة اللغوية في لغة معينة.

• مقومات الاستراتيجية ما هي؟

ولما كانت استراتيجية الوصف والتشخيص القرآنيين تدور حول ثمرات الإيمان الموحِّد للإنسانية إيجابا توحيدا يتآلف فيه الوجه الخلقي والروحي مع الوجه الطبيعي والمادي وحول عواقب الشرك المفرِّق لها سلبا سواء نفي الوجه الطبيعي والمادي باسم الوجه الخلقي والروحي فيه أو العكس ثمراتهما في تحديد المبادئ العامة المشروطة في تحقيق قيم الاستخلاف في التاريخ الفعلي فإن الواجب يقتضي أن نبحث في مقومات الاستراتيجية الصورية[35] التوحيدية إيجابا ومقابلاتها التفريقية سلبا لا في مضموناتها العينية بصنفيها في الحدوث (=الأحداث الفعلية) والحديث (=قص الأحداث) التاريخيين لأنها متعالية على التاريخ مكانه وزمانه.

ومن ثم فالاستراتيجية لا تقبل التحديد بالمضمون التكتيكي الذي تعين في تطبيقها خلال سياسة «الجماعة البذرة» الغالب على أعيان السنة الفعلية والقولية عند ربطها بأعيان الحدث التاريخي. لذلك قارنا أسلوب تعبيرها بأسلوب الحبك

الروائي وأسلوب استدلالها بأسلوب النظم العلمي أعني بأسلوبي التعالي على المضمون العيني نحو الشكل الكلي لشروط الحديث والحدث التاريخيين شروط إمكانهما الفعلي. ولما كان تطبيق ما تقترحه هذه الاستراتيجية هو العلاج السياسي للشأن الإنساني بإطلاق ودون حصر في عصر أو أمة علاجا نموذجيا أساسه العلم بالمبادئ العامة التي تعمل بمقتضاها الفواعل القيمية[36] فإنه علينا كذلك أن نعين محددات التطبيق السياسي من حيث وجهُهُ النموذجي.

علينا أن نحدده بصورته وأخلاقه لا بأعيان مضموناته لأن النموذجي من الفهم والتطبيق ليس مضامين الحديث أو الحدث فهي اتفاقية بل هو صورة الفعلين المعينين للاستراتيجية في التاريخ الفعلي فيكون المطلوب: كيف يفهم النبي وكيف يفعل وليس عين ما فهمه وعين ما فعله. فالمهم هو صورة القراءة المحمدية للاستراتيجية وصورة تحقيقها تعليما بالاجتهاد وتطبيقا بالجهاد[37] لا الأمور العينية التي جرى فيها اجتهاد التعليم وجهاد التطبيق فضلا عن النتائج العينية التي توصل إليها الاجتهاد والجهاد اللذان هما اجتهاد فهم وجهاد تحقيق وليسا توسطا أو وصية. فمن دون ذلك تصبح مادة العلم والعمل مقدمة على صورتهما فيمتنع أن يكون القرآن والسنة عندئذ متعاليين على التاريخ ويصبح الحل مترددا بين رأي العلماني في التاريخية وتجاوز الدين بنحو ما، ورأي الشيعي في الوصية وتواصل الوحي بنحو ما.

• خطة المحاولة وأهدافها:

سنخصص الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة للمقدمات التأسيسية وجوديا ومعرفيا ونظرية الرمز ونقدم عليها كتابا أولا يتضمن ثلاثة أجزاء للثمرات بدءا بتحديد مقومات الاستراتيجية والسياسة من القرآن نفسه وتثنية بالنتائج المعرفية وتثليثا بالنتائج الوجودية. ففي الجزء الأول سنحدد مقومات استراتيجية القرآن

التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية أعني غاية المشروع بوجهيها. وهذا الجزء هو قلب المحاولة كلها بل هو غايتها لأن أجزاء التأسيس رغم كونها من ثمراتها النظرية فهي تستهدفها غاية عملية، وأجزاء الاستثمار تبين دورها في فهم حال الأمة والإنسانية ولكن بتأسيس نظري لا يقتصر على الهم المباشر كالحال في علوم الملة التقليدية بل اللامباشر منها لتأسيس العلم باستراتيجية القرآن بفضل ما توجه إليه النظر في الآفاق والأنفس القابلة للاستثمار المباشر بعد ذلك فيتبين أنه الحق:

ومثلما كانت الأسس (موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة) نوعين مباشرين وجوديا ومعرفيا مع نوع جامع بين الثمرات والأسس يستمد منهما (معرفيا) رغم كونه أساسهما (وجوديا) هو نظرية المقولات والرمز فكذلك كانت الثمرات (موضوع الكتاب الأول بأجزائه الثلاثة) نوعين مباشرين معرفيا ووجوديا مع نوع جامع بينهما يستمد منهما (معرفيا) رغم كونه أساسهما (وجوديا) هو نظرية الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة النبوية [38].

وما كنا لنحتاج إلى التأسيس حتى البسيط فضلا عن التأسيس المعقد الذي نعتمده في المحاولة لو لم نكن مقتنعين بأن الفكر الإسلامي قد فقد حيويَّته ولم يعد قادرا على تحقيق الأمرين اللذين من دونهما لن يكون للمسلمين حظ في الاستئناف المؤثر الذي يكون بمقاس البداية الأولى أعني الدور الرائد في التاريخ الكوني:

فأما الأمر الأول فهو "وجودي-خلقي": أن يجعل الأمة تنتقل من مترلة الكائنات التي ترد الفعل كمن فقد الأفق المبين الذي يهديه إلى مترلة الكائنات التي تحدد قبلة البشرية بما تسعى إليه من تحقيق رائد لقيم القرآن في التاريخ الفعلي وإلا فهي غير مؤمنة بأنه من رب العالمين بل تعتبره من أساطير الأولين.

وأما الأمر الثاني فهو "معرفي-خلقي": أن يصبح هذا الفكر مؤثراً في فعاليات الأمة الإبداعية في مجالات الحضارة المادية والرمزية بحيث لا تبقى الأمة مجرد مستهلك لما ينتجه غيرها في المجالين اللذين هما تطبيق لإنجازات الفكر المبدع الذي لم يعد لنا منه ذرة واحدة بسبب قتل الخيال بكل أصنافه بزعم الخوف من تشوهاته كما سنرى.

وبيِّنٌ أن ما يقدمه فكرنا الحالي بعنوان علوم الملة لم يبق منه إلا التاريخ لماضيها إذا ما استثنينا منها ما يحقق الغرض الأولي لشروط التلقي المادية للنص (كرسم النص وقراءته). وقد يبدو هذا الحكم وكأنه دعوى ليس عليها دليل بسبب العناد الذي يجعل المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية تتصور ما تقدمه علما لمجالات بحثها وليس مجرد تاريخ لثمرات علوم تخلى عنها العمران الإنساني عامة والعمران الإسلامي خاصة ولم يعد لها وجود أصلا وجود مؤثر في ممارسات البشر الممكنة من الفعل المبدع[39]. فهي لا ترى أن الوظائف الأساسية لحياة الجماعة صارت جارية بعلوم جلها إن لم يكن كلها مستورد تماما كما هي الحال في الوجه المادي من الحضارة. وسيكون الاستثمار المعرفي والوجودي- في الجزأين الثاني والثالث من هذا الكتاب الأول- من بعض الوجوه الدليل الإيجابي على صحة الكشف على ما آلت إليه أحوال فكرنا والسعي الاجتهادي لاستئناف المسيرة الإسلامية في مجالات الإبداع التي تتفرع بتفرع القيم. وبذلك يكون تحديد هذه الغاية منطلق الغوص في ثمرات الاستراتيجية والسياسة تحليلا وتفصيلا حتى نجيب عن الأسئلة التالية وجميعها تتضمن الوجهين الاستراتيجي القرآني والسياسي السني[40] اللذين يمثلان بهذه الخطة قلب المشروع[41]:

الجزء الثاني: وهو للاستثمار المعرفي ليجيب عن سؤال: ما طبيعة الأدوات والغايات وما طبيعة العلاقة بينهما لتكون كفيلة بتحقيق توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية؟ وكيف تتم المزاوجة بين قانون التاريخ الطبيعي وقانون التاريخ الخلقي ليكون الخَلق والخُلق متناغمين؟

الجزء الثالث: وهو للاستثمار الوجودي ليجيب عن سؤال: ما مقومات حصانة الجماعة الروحية من حيث هي أصل كل هذه الأبعاد عند الأمة والإنسانية؟ وكيف تكون النخب التي تقود توحيد الغايات والأدوات في توحيد الأمة بداية والإنسانية غاية؟

أما المقدمات التي يعالجها الجزآن الرابع والخامس والتي تنأى بنفسها عن ضروب الكلام التقليدي[42] في المسائل الدينية بمضموناتها العينية فإنها الشرط الضروري ونأمل أن تكون الشرط الكافي لفهم العطالة التي انحط إليها الإبداع في فكر المسلمين لتجاهل الفواعل القيمية منذ عصر الانحطاط فكانت الحائل دونهم والاستفادة من ثورة الإسلام الكبرى في هذا المجال كما تحددت الوجهة الجديدة لفهمها وفهم ما اعترضها من عوائق عند أكبر فيلسوفين عرفهما تاريخ العقل الإسلامي في غاية إبداعه[43]:

شيخ الإسلام ابن تيمية في الجناح الشرقي من دار الإسلام خلال الربع الأول من القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد. فقد وصف طبيعة الحائل الأول الذي منع المسلمين من فهم الاستراتيجية القرآنية أعني الفكر الميتافيزيقي الذي رسخ عقيدة الجبر فقضى على كل فاعلية للفواعل القيمية: **فهي عقيدة فلسفية فرضها تصوف وحدة الوجود وميتافيزيقاه نفيا لفعالية الإنسان والشعوب في التاريخ[44] وهو ما يحول دون تحقيق الشروط التي تحرر نظر الإنسان وعقده فتنقله من تقديم منطق التاريخ المادي والطبيعي إلى تقديم منطق التاريخ الروحي والخلقي.**

وعلاَّمة الإسلام ابن خلدون في جناحها الغربي في الربع الأخير من القرن الثامن للهجرة الرابع عشر للميلاد. فقد وصف طبيعة الحائل الثاني الذي منع المسلمين من تطبيق الاستراتيجية القرآنية أعني الفكر الميتاتاريخي الذي أسس شريعة الاستبداد التي ألغت كل وجود للفواعل القيمية: **فهي شريعة كلامية فرضها فقه الخنوع للمستبد والخضوع للموجود وميتافيزيقاه نفيا لفعالية الإنسان**

والشعوب في التاريخ[45]، وهو ما يحول دون تحقيق الشروط التي تحرر عمل الإنسان وشرعه في التاريخ فتنقله من تقديم منطق التاريخ المادي والطبيعي إلى تقديم منطق التاريخ الروحي والخلقي.

وسيكون علاج المقدمات التأسيسية في ثلاثة أجزاء نخصص لها الكتاب الثاني، فنحدد المسائل التأسيسية الست ما هي، معلنين من البداية أن معلمَّيْنا الأساسييْن في المحاولة كلها هما هذان الفيلسوفان المبدعان لسبل اكتشاف الاستراتيجية القرآنية و منطق السياسة المحمدية[46] بفضل هاتين الثورتين كما لخصنا منهما الجوهر في النقطتين السابقتين وحددنا بعض ما ننوي تداركه في عملهما كما هو شأن توالي مراحل الجهد الإنساني في تحليل المسائل وفهم المعاني. وسيتألف علاج المقدمات إذن من ثلاثة أجزاء:

فيكون حظ الجزء الرابع علاج مقدمتين للتأسيس الوجودي بمستوييه بعد مقدمة مدخل عام للمشروع كله دون حاجة إلى تكراره في كل واحد من الأجزاء، لأنه يحدد مطالب المحاولة كلها بدءا بالتأسيس الوجودي.

ويكون الجزء الخامس مخصصا للمقدمتين المعرفيتين، لأن التأسيس المعرفي ذو وجهين: ظاهر وهو التعارض المزعوم بين العقل والنقل ضمن النقل نفسه، وباطن وهو الصلة بين نظرية القيمة ونظرية الحقيقة كما سيأتي بيانهما.

ويكون الجزء السادس مخصصا لعلاج مقدمتين كذلك، هما: نظرية المقولات ونظرية الرمز، انطلاقا من المفهوم الموحد للنظرية أعني مفهوم الآية التي هي في آن نظرية وجود ونظرية رمز، والهدف هو الاستدراك على التحرر مما تتضمنه نظرية الوجود الهيجلية ونظرية الوسميات البيرسية من آثار الجحود الحلولي في الفلسفة الغربية دون أن يعني ذلك أننا ننفي ما حققه العقل البشري من تقدم، لأن منهجنا هو دائما منهج التصديق والهيمنة.

الجُزء الأول:

استراتيجية القُرآن التَّوحِيديَّة
ومَنطِقُ السِّياسَة المحَمَّدِيَّة

♦ مواد الجُزء الأوَّل

- فاتحة.

- المسألة الأولى: استراتيجية القرآن التوحيدية:

* القضية الأولى: مقومات الاستراتيجية القرآنية.

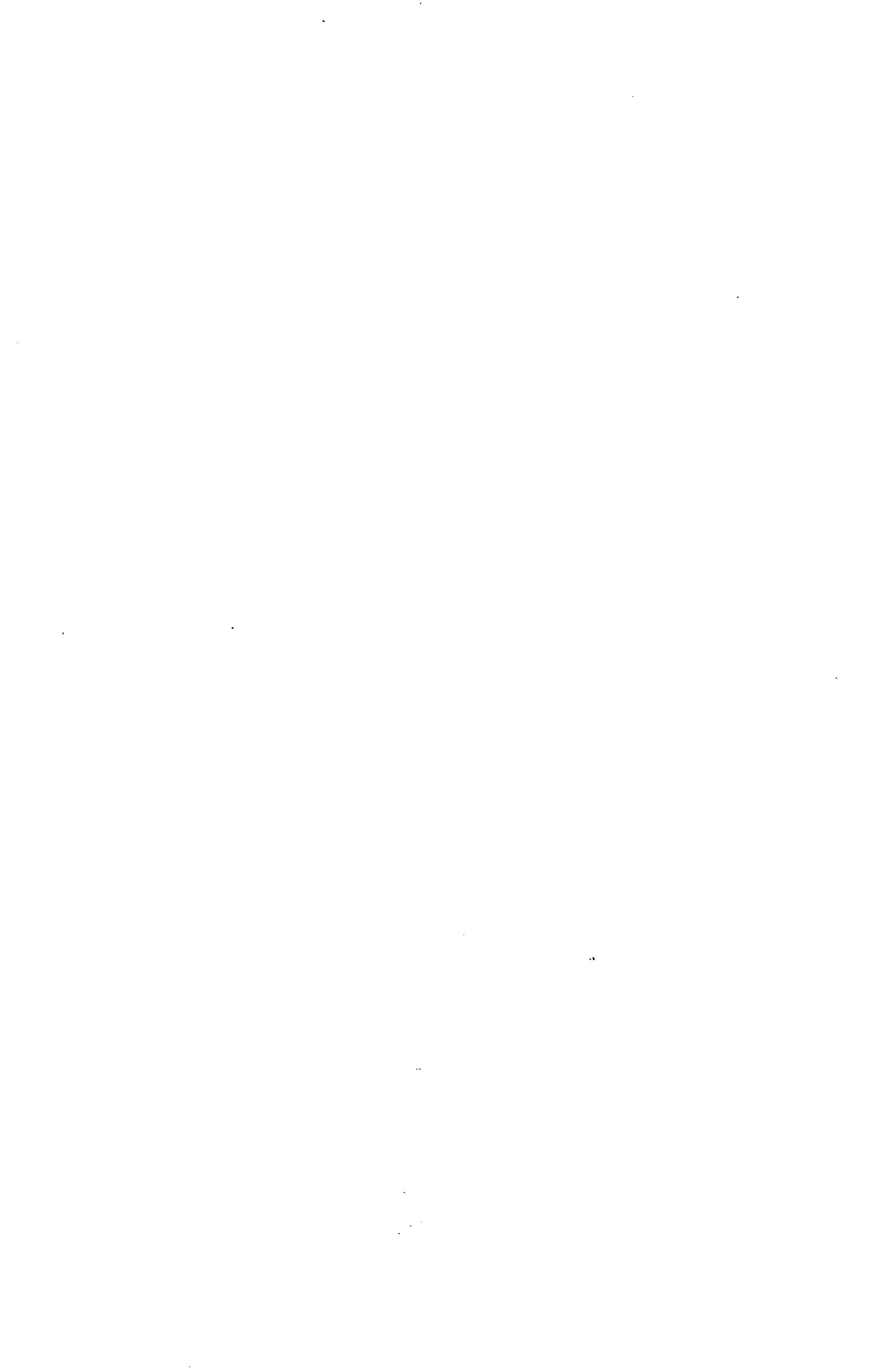
* القضية الثانية: قوانين العلاقات بين المقومات.

- المسألة الثانية: منطق السياسة النبوية:

* القضية الأولى: مقومات السياسة النبوية.

* القضية الثانية: قوانين العلاقات بين المقومات.

- خاتمة.



فاتحة الجُزء الأوَّل

وهكذا إذن فقلب المحاولة النابض وموضوعها الأساسي هو هدفها العملي من بنائها النظري. إنه: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية (الجزء الأول). فالاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية تمثلان قاعدة الاستثمارين النظري المعرفي[47] (الجزء الثاني) والعملي القيمي[48] (الجزء الثالث) في التصور الفلسفي لمستقبل الأمة وعلاج ما حل بمقومات وجودها وشروط فعلها من خلل حتى تكون حقا قادرة على القيام الملائم لقيم القرآن فتشهد على الناس شهادة التحقق من سلطان قيمه في التاريخ الكوني[49]. إنهما بداية وغاية للتأسيسين الوجودي[50] والمعرفي[51] في فلسفة الدين من حيث صلتها بفلسفة التاريخ (الجزءان الرابع والخامس) وللغاية النظرية التي ينتهيان إليها أعني نظرية الآية الجامعة بين مفهوم المقولة ومفهوم الرمز[52] (الجزء السادس الذي يمكن اعتباره خارجا عن مقومات المشروع ذاته عند النظر إليه من حيث أهدافُه العملية، لكنه منه إذا نظرنا إليه من حيث الأهداف النظرية). وتمثل الأجزاء الثلاثة الأولى مضمون هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة. كما تمثل الأجزاء الثلاثة الثانية مضمون الكتاب الثاني منها (و لن يتراخى ظهوره إن شاء الله)

وقد فضلنا البدء ببيان مقومات هذين المفهومين اللذين هما غاية الكلام في المحاولة وما يمكن أن تفيده الأمة والإنسانية منهما: مفهوم استراتيجية التوحيد القرآنية و منطق السياسة المحمدية من حيث المقومات والسنن الكلية[53]. ونحن نعالج المسألة دون أن ننسى أن القرآن والسنة لا يقبلان الرد إلى أي مطلوب نظري

أو عملي مهما كان شاملا: لذلك فنحن لا نزعم رد القرآن إلى الاستراتيجية التوحيدية ولا رد السنة إلى السياسة المحمدية. إنهما أصلٌ متعال وإن بدرجتين مختلفتين لاختلاف طبيعة النصين أصلٌ نجرد منه هذا الوجه تماما كما يفعل أي علم من العلوم الطبيعية أو الإنسانية إذ يجرد من الطبيعة أو من التاريخ وجها من الوجوه ليجعله مجالا للبحث في مطلوبه. هدفنا النظر في القرآن من حيث تعريفه ذاته استراتيجية توحيد (بكل معاني الكلمة) والنظر في السنة من حيث تعريفها ذاتها سياسية تحقيق لهذه الاستراتيجية دون أن نزعم حصر المطالب الممكنة في ما نطلبه في المحاولة[54].

فالمعرفة الاجتهادية لا ترد الأمر الذي اختارت تعريفه بأحد وجوهه ليكون مجال بحثها لا ترده إلى ما اختارت أن تعلمه منه بل ترد ما تعلمه منه إليه، لأن من شرط المعرفة العلمية ألا تدعي الإحاطة حتى بالوجه الذي اختارته، ليكون أصل تعريفها لموضوعها، ففصلته ليكون مجال بحثها فضلا عن الأمر الوجودي من ورائه: إنما هي تكتفي بوجه اختارته من الأمر الذي تدرسه ليكون مجال بحثها في سعيها إلى مطلوبها فتستخرج منه ما استطاعت إليه سبيلا من الخصائص التي تحكم الموضوع من حيث تعريفه بذلك الوجه. ويكفينا في فاتحة هذا الجزء الأول من الكتاب الأوّل أن نُذكِّر بطبيعة العلاقة بين وجهي مطلوبنا: استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية. فما الذي يجعل البحث في استراتيجية التوحيد القرآنية يترتب عليه البحث في منطق السياسة المحمدية؟ وما طبيعة النسبة بين الأمرين[55]؟

إن كل ما له علاقة بوظيفة التبليغ يمكن اعتباره خارج وظيفة الرسول السياسية إذ ليس فيه شيء مما يمكن نسبته إلى النبي صلى الله عليه و سلم لأن الله أراده فيه مجرد واسطة أمينة بينه وبين خلقه. وإذن فالتبليغ وكيفياته من مقومات الاستراتيجية وليس من مقومات السياسة حتى وإن كان ذا أثر في السياسة خاصة

وأن القرآن يشير إشارات صريحة إلى ما قد ينتج عن مجرد التفكير في إخضاع الرسالة لمقتضيات سياسية تقدم الهم الدنيوي على المتعاليات[56]. وإذن فوجه التبليغ وكيفياته وتنجيمه كل ذلك من مقومات النص نفسه؛ لأن القرآن الذي في المصحف العثماني هو عندنا هذا النص الذي بلغه الرسول بالكيفية التي بلغه بها ومن ثم فهو من مقومات الإعطاء فيكون التبليغ وظروفه خارج مجال البحث[57] في هذه المحاولة بأجزائها الخمسة. فما يهمنا هو سياسة الرسول من حيث هو مفسر للنص الذي بلغه والذي نعتبره مطابقا للنص الذي بين أيدينا ومن حيث هو مطبق له في التاريخ الفعلي الذي لا يفصل بين وجهي الحياة الروحي والزماني.

وذلك ما نعنيه بمنطق السياسة المحمدية ببعديها النظري (=مفسر) والعملي (=مطبق). وهذا أمر لست أفهم علة الخلاف فيه من المجادلين في أمر السنة: فصفات الرسول وتحديد المهام التي كلف بالقيام بها معيارهما موجود في القرآن نفسه عند كلامه على صفات محمد وأخلاقه وعلى ما انتُدب له من مهام[58] ،وليست هي إذن من مجال السنة فتدخل في ما يمكن أن يكون قد شابها من وضع، كان الهدف الأول والأخير من علم الحديث تحريرها منه، ما يعني أن المسلمين لم ينتظروا ما يسمى بحركة نقد النصوص للقيام بما ينبغي فعله في تراثهم الروحي حتى وإن كنا لا ننكر قابلية المناهج للتجويد الدائم. والمعلوم أن وصف القرآن أخلاق الرسول وتحديد مهامه هما المعيار الأساسي لغربلة السنة من الوضع كما أشار إلى ذلك ابن قيم الجوزية. وهذا الأصل متقدم على كل معيار آخر، لأنه يستثني من متن السنن كل ما لا يتصوره عاقل مناسبا لفضائل الرسول العقلية والخلقية[59].

وطبيعة السنة من حيث هي تطبيق للاستراتيجية القرآنية من جنس مختلف تمامَ الاختلاف عنها. فالاستراتيجية القرآنية تتصل بصفات الأمر الوجودي[60]

من الدين أعني أن ما يخص مطلوبنا منها هو عين الوجه التوحيدي من نص الرسالة. ومن ثم فمقومات الاستراتيجية هي ما ينبغي أن يُعتبر «المعطى» عند المؤمن بالوحي القرآني[61] أي إنها ما تنطلق منه تصوراتنا الدينية في هذا المجال على أنه «ما هو هكذا واقعة ليس لها ما وراء ترد إليه أو تعلل به غير إرادة الله» تماما كما تُعد الظاهرات الطبيعية أو التاريخية في تصوراتها العلمية عند المؤمن بقابلية الظاهرات الطبيعية للمعرفة العلمية هي الواقعة أو المعطى وكفى حتى وإن تغيرت المناظير لهذا المعطى الذي يبقى كونه المعطى بالبعد الغيبي منه، أعني ما لا يمكن أن يرد إلى تصوراتها لأنه ما لأجل فهمه وُضعت التصورات.

أما السنة التعليمية والتطبيقية فهي في نسبتها إلى هذا المعطى كما حددها القرآن الكريم[62] من الأمر المعرفي لا الوجودي ولا يعد وجهها المعطى إلا ما وصفها به القرآن وما حدده لنا من واجب تنزيلها أسمى المنازل في فهمنا للقرآن والتخلق بأخلاقه. وذلك هو المقصود بمنطق السياسية المحمدية. فلسنا نبحث في السنة التي تعين كيفيات العبادة أي ما عُلِّمه النبي وحياً بالتعيين الفعلي لينقله كما عُلِّمه دون أن يكون فيه نص قرآني لاستحالة استنفاذ الوصف للتعيين الفعلي[63]. فهذا يقبل الإلحاق بالأمر الوجودي أو المعطى رغم كونه ليس منه مباشرة بل بتوسط نسبته التعيينية لنص القرآن. وسنعتبره لهذه العلة جزءا من الاستراتيجية التوحيدية بالتبعية ونخرجه كذلك -مثله مثل التبليغ وكيفياته- من البحث في منطق السياسة المحمدية.

أما الأمر المعرفي المقصود هنا فهو الحكمة المحمدية[64] بمعنى مجاهدة الفكر العملي اجتهادا وجهادا، الفكر الذي تؤدي فيه الروية والشورى ومن حيث هو اجتهاد نظري وجهاد عملي الدور الأول والأخير. فليس النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بمشاورة الأمة في تبليغ المعطى القرآني أو في تبليغ متممات العبادات العينية بل في سياسة أمر الأمة في ضوء المعطى المبلَّغ. واجتهادات الرسول

لفهم الأمر الوجودي ممثلا باستراتيجية القرآن التوحيدية هي فهمها وجهاداته هي تطبيقها وهما يعدان أفضل فهم وأحسن تطبيق وذلك بالمنظورين الإيماني وحتى القياسي إلى تجارب الأمم عند مقارنة المنجزات التي تحققت بفضل هذه السياسة[65]. لذلك فهما يعدان النموذج الذي نريد فهم منطقه السياسي حتى نحدد شروط السياسة الراشدة ومقومات الحصانة ودور النخب التي تعبر عن القيم بأصنافها الخمسة في غاية المحاولة. ومن ثم فالسنة أمر مختلف عن معطيات الدين الوجودية.

ذلك أن كمال الحكمة النبوية أو السنة هو تعليم الأمة سبل الوصل بين المعطى (القرآن والمحددات الوجودية لقيام الإنسان) والعلاج في ضوئه (ضروب التعامل مع هذين النوعين من المعطى علما وعملا) وصلا يكاد يكون من جنس العلاقة بين الموروث (المعطى) والمكتسب (العلاج). وجميعها اجتهادات وجهادات أصلها ضارب في القرآن ومنه تستمد محدداتها الصورية. لكنها تبقى من الوجه المعرفي من الدين لا من وجهه الوجودي، أي إنها من مجال التعليم والتطبيق وليست من مجال التعيين الوجودي والتشريع: إنها تتعلق بكيفيات تلقي الاستراتيجية ومنهجيات تحقيقها لكنها لا تحدد طبيعة الاستراتيجية سواء تعلق الأمر بوجهها الغائي أو بوجهها الأداتي.

فالمعطى القرآني يناظر الموروث في فطرة الإنسان الدينية، والعلاج المحمدي فهما وتطبيقا هو أفضل ما يمكن أن يناظر المكتسب باجتهاد الإنسان عندما يتدبر تجارب الأمم كما يقصها القرآن الكريم، وما يجده في المعطى القرآني من علم بفطرة الإنسان الدينية. القصص القرآني من حيث هو اعتبار لتاريخ الإنسانية الروحي والوصف القرآني للفطرة من حيث هو اعتبار للنفس البشرية هما المعين الأساسي للاستراتيجية القرآنية. لذلك فالسنة هي الحكمة كما فهم ذلك الإمام الشافعي. إنها اجتهاد الرسول في فهم نص الفطرة الإنسانية الكونية وجهاده في

تطبيقه الفطرة كما وجهته إليها آي القرآن لتدبر ضروب حصولها في التاريخ الفعلي بمقتضى ما عرض للأمة من عوارض تلخص ما عرض للإنسانية كلها فيكون التاريخ الإسلامي الروحي وحتى الزماني خلاصة التاريخ الإنساني.

لكن هذه الاجتهادات والجهادات ورغم كونها نبوية لا تحيط بكل الممكن القرآني النظري والعملي الذي لا يقبل الحصر في مضمونها أو الرد إليه. فيكون الكلي المتعالي على الزمان والمكان منها هو كيفيات الاجتهاد والجهاد وأخلاقهما وهي كيفيات تعود إلى الصفات التي ذكرها القرآن عند تسديد أفعال الرسول لا أعيان الحلول التي توصل إليها الاجتهاد والجهاد مجتمعين أعني ما يمكن أن نطلق عليه المجاهدة النبوية. لذلك فالنموذج هو من صفات العلاج النظري والعملي النبويين وليس من أعيان الحلول النظرية والعملية بموادها التاريخية. وكل ما ورد في القرآن من تنبيه للرسول إلى بعض الحروز يمكن أن يعد مقصودا لتعيين الحدود التي وضعها الله لتكون مثالا لنا مما ينبغي نفيه في سعينا لتخليص السنة مما شابها من وضع، فتكون هذه الحروز أفضل معيار لتنقية السنة من كل ما لا يليق بالنبي بنفس المعايير. فما صح منها بمعايير الصحة العلمية ومع استعمال غربال الحروز القرآنية[66] يكون الإلزام فيه ذا معنيين مختلفين تماما:

1. فالإلزام المعرفي ينطبق عليها جميعا أي إن المرء ملزم بالتصديق بكل السنن التي ثبتت صحتها بشروط التصديق العلمي في المجال.

2. لكن الإلزام العملي مقصور على ما كان منها مصحوبا بأمر صريح بوجوب العمل بها كما في تعيين العبادات: وبذلك يزول كل خلاف حول دور السنة النبوية.

أما أعمال الرسول التي لا تتضمن أمرا صريحا بوجوب العمل بها على كل المسلمين في كل زمان ومكان عملا ينتسب إلى الفرض الديني فالعمل بها يكون من باب التعبير عن الحب للرسول والتبرك بتقليده في ما لم يُأمر بالأمر به إنها من الآداب لا من العبادات لأنه لا معبود إلا الله فضلا عن رفض النبي نفسه تحويله إلى صنم وفضلا عما يشبه التأليه في غلو بعض المتصوفة كما فعلت النصارى مع المسيح -عليه السلام-. وهذا بيِّن ولا جدال فيه حتى عند العامة التي تميز بين الفرض الذي لا بد من العمل به والسنة التي يعتبر العمل بها اختيارا. وبذلك يزول كل خلاف حول مضامين السنة رغم أننا لسنا معنيين بمضامين الأفعال في هذا البحث بل بصفاتها الخلقية والمنهجية.

وأكبر الأدلة على صحة هذا الفهم لمعيار الحروز القرآنية ما ورد في القرآن الكريم من إشارات مقصودة لتحديد المعيار المطلق في فهم السنن النبوية إشارات تتعلق بالصلة بين الوظيفتين: وظيفة المبلغ ووظيفة المطبق وهي إشارات مقصودة حتى نعلم بإطلاق طبيعة العلاقة بين السياسي والديني من أفعال الرسول وأقواله فلا نخضع الثاني إلى الأول ولا نقبل خبرا في السيرة يفيد هذا المعنى أو ما قد يشترطه أو ما قد ينتج عنه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ [الإسراء 73 - 75].

ذلك أن أصعب إشكالات الوجود الإنساني هو هذه العلاقة بين الديني والسياسي في التطبيق وهو ما كان بحاجة إلى معيار صريح كما في هذه الآيات الثلاث من الإسراء: كيف نمنع مقتضيات الذريعة السياسية التي هي ظرفية بالطبع من الطغيان على مقتضيات المبدأ الديني الذي يحررنا بمقتضى قدسيته وإطلاقه من طغيان الظرفي؟

ذلك هو المشكل الذي اعتبرناه الأزمة التي كان تعذر حلها مآله نهاية العهد الراشدي أو علة تعثر خلافة الإمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه ورضي عنه- وأساس كل ما حل بالأمة من أزمات حالت دونها والإبقاء على شروط الخيرية التي حددتها الآيات [104 - 110] من آل عمران: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَـئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعَالَمِينَ* وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ * كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. فالله هو المشرع الوحيد والنبي هو المبلغ أولا والنموذج في التعليم والتطبيق ثانيا. والتلازم بين الاستراتيجية التوحيدية من حيث هي خطة لتحقيق هدفها الذي هو مد ب بدايتُه توحيد الأمة البذرة وغايتُه توحيد الإنسانية، والسياسة المحمدية حول قيم القرآن وأخلاقه في الوجودين الخاص والعام هي الأساس العقلي الذي نبني عليه وحدة المطلوب في هذا البحث: لم يقتصر دور الرسول على مجرد التبليغ بل كان مكلفا بتقديم نموذج في تنفيذ الخطة التي تحقق مضمونها في التاريخ الفعلي فتؤسس الأمة البذرة وتؤسس خاصة المؤسسات البديل المحررتين من علتي التحريف في التاريخ الروحي[67] وهو تنفيذ ذو وجهين:

نقدي لعلل فشل التجارب السابقة.

إيجابي يحقق التجربة الناجحة.

وليس من شك في أن التحقيق الفعلي من كمالات التبليغ، لأنه يشبه ضرب الأمثلة في التعليم الذي لا غناء له عن التبليغ الحي المحوج للمعلم. لذلك كان للسنة وجهان:

أحدهما ذو صلة بكمال التبليغ وهو البيان التفهيمي

والثاني ذو صلة بتمام التحقيق وهو العيان التطبيقي. فيبقى التبليغ المجرد أي إيصال نص القرآن للمسلمين دون مزيد تفسير لا بالأقوال ولا بالأفعال يبقى مع ذلك قابلا للفصل عن التعليم والتطبيق: وذلك هو نص القرآن الذي يكون فيه النبي مجرد ناقل وليس البحث في تبليغه من أغراض بحثنا[68]. ولذلك فهو قد فصله عن الحديث بحصر التدوين فيه على الأقل إلى حين حتى لا يختلط النصان. ما نطلق عليه اسم سياسية محمد هو التعليم والتطبيق أو بصورة أدق التعليم خلال التطبيق والتطبيق خلال التعليم بوجهيهما النقدي (مصدقا لما يتبين صدقه مما بين يديه) والتحقيقي (ومهيمنا عليه بما يحقق مما لم تحققه الرسالات السابقة). وبذلك تكون خطة هذا الجزء الأول مؤلفة من أربع مسائل:

المسألة الأولى:
استراتيجية القرآن التوحيدية مقوماتها الصورية

منطلق البحث في مقومات الاستراتيجية القرآنية-ومقومات السياسة النبوية من باب أولى-ينبغي أن يكون مستمدا من دلالة العلاقة بين الاستراتيجية والعينة النموذج، أعني تكوين الأمة الإسلامية وتوحيدها. ولما كان تاريخ الأمة البذرة متضمنا تعين الاستراتيجية في سياسة تحقيق العينة تحقيقا نموذجيا فالشكل الأخير من الحضارة الذي سيتبين في المقدمة الخامسة[69] (المقدمة الأخيرة من الجزء الخامس مسألة النتائج) أنه عين البذرة الإسلامية ليس هو:

الأخير فحسب بل هو الأول كذلك وهوالأوسط وهو الواصل بين الأول والأوسط (أو وصلة مراجعة الماضي) وهو الواصل بين الأوسط والأخير (أو 5- وصلة تحقيق المستقبل).

ولما كان هذا الشكل هو البذرة فإن البذرة ينبغي أن يكون لها نفس أوجهه التي تعلل حضورها في كل مراحل التاريخ الإنساني. وتلك هي خاصية الاستراتيجية القرآنية التي تُستمد من منزلة الإسلام في التاريخ الروحي للبشرية كما يعرفها القرآن نفسه في القصص الذي لا تكاد تخلو منه سورة من سوره. فلهذه الاستراتيجية التي تحققت في الأمة البذرة أو العينة إذن المستويات التالية في وجودها وفي وعيها بوجودها بمعنى أن تصورها لذاتها مطابق لذاتها بحيث إننا لن نقول فيها إلا ما تقوله هي عن نفسها:

إنها الأولى بمعنى أنها تعتبر نفسها موجودة بالقوة في البداية وتعود إلى نفسها في الغاية لتصورها إياها كذلك ولأن مبادئها هي مبادئ الإسلام كما يعرف نفسه من حيث هو الفطرة التي يتناسق فيها الخُلق والخِلقة تناسقا سليقيا. ويرمز إلى هذه المرحلة اعتبار الإسلام ذاته رسالة آدم نفسه.

وهي الأخيرة بمعنى أنها تعتقد أنها ستكون موجودة في الغاية بالفعل لأن الكتاب الخاتم صاغ مبادئ الإسلام كما يتصورها من حيث هو حقيقة تامة في التاريخ الفعلي للبشرية التي صارت أمة واحدة. ويرمز إلى ذلك اعتبار الإسلام ذاته الرسالة الخاتمة.

وهي الوسطى بمعنى أن تحققها الأول كان البداية لأنه كان تحقق الفكرة النموذجية فحسب وتحققها التام هو الذي يمكن اعتباره مستقبل الإسلام من حيث هو وحدة الإنسانية كما يتصور نفسه. ويرمز إلى ذلك أنها ذات قبلتين: أولاهما كانت ملتفتة إلى الماضي والغروب والثانية أصبحت ملتفتة إلى المستقبل والشروق فصار بذلك الإسلام قلب المكان والزمان ومن ثم فهو منذئذ تبين أنه قلب جغرافية العالم وقلب تاريخه إلى يوم الدين.

وهي الواصلة بين الأولى والوسطى بمعنى أنها تحقق الانتقال السوي من البداية إلى الوسطى بمراجعة تاريخ التحريف الذي طرأ على تصور الفكرة التي تمثلها البداية أعني فكرة هذه الحضارة التي ينبغي أن تستند إلى تقديم قيم الذوق على قيم الرزق بدل قلب العلاقة الحاصل في التاريخ أعني تقديم قيم الرزق الذي هو الوسيلة على قيم الذوق الذي هو الغاية. وهو يعرض التاريخ الروحي هذا الضرب من العرض. ويرمز إلى ذلك قص التاريخ الروحي على أنه محاولات لتكرار التجربة الإسلامية وتحقيقها بالثبات على إعادتها إلى أن تترسخ فتتغلب على التحريف.

وهي الواصلة بين الوسطى والأخيرة بمعنى أن اجتهاد المسلمين وجهادهم في المستقبل سيحرر الإنسانية من نتائج الانتقال من الوسطى إلى الغاية بمنطق التحريف الحضاري الذي أشرنا إليه ليعيدها إلى منطق تقديم قيم الذوق على قيم الرزق. وذلك ما يجعله بالقصد الصريح هدف الرسالة الخاتمة وهو معنى تكليف الأمة بالشهادة على الناس. والرمز إلى ذلك هو أن النقلة من عالم التاريخ الوسيط إلى عالم التاريخ الحالي والمقبل كان أساسا ثمرة الجدل بينه وبين ما يحيط به من حضارات وقوى. وهو اليوم يستأنف دوره الكوني في «مرحلة العولمة» التي هي التحقيق الفعلي وإن بالسلب لمجال دعوته: وحدة الإنسانية في العولمة هي الوجه السلبي من مجال دعوته ودوره أن يخرج البشرية من النكوص إلى منطق التاريخ الطبيعي ليعيدها إلى منطق التاريخ الخلقي السوي.

وسنرى في غاية التأسيس المعرفي أن الحضارة الأخيرة لم تتحقق بعد بل هي بذرة وأن تحققها هو مجرى التاريخ الإنساني كله في المستقبل بعد أن توحدت الشروط الحضارية للوجود الإنساني توحدا مقصورا على ما يحكمه قانونه الطبيعي (العولمة المادية: جعلت الذوق في خدمة سوق الرزق) وباستثناء قانونه الخلقي (العولمة الخلقية: تريد أن تجعل سوق الرزق في خدمة الذوق). لذلك فمرحلة استئناف التوحيد حول قيم القرآن تبدأ بعد بلوغ الإنسانية إلى الفشل المطلق في تحقيق قيم القرآن أعني إلى العلاقة المقلوبة بإطلاق بين مبدأي التاريخ الطبيعي والتاريخ الخلقي. ومعنى ذلك أن العولمة الخاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي هي العلامة القاطعة على بداية المرحلة الثانية من الرسالة الإسلامية لتحرير البشرية من التحريف بالفعل بعد أن عالجه القرآن في مستوى الرمز كما يتبين من خلال مبدأ التصديق والهيمنة في العلاقة بالكتابين المتقدمين عليه. وقد صار التحريف حقيقة ماثلة في وجود البشر اليومي وليس مجرد عقيدة في ضمائر البعض منهم رغم محاولة القرآن تنبيههم إليها وتحرير البشرية منها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وبذلك ندرك لمَ يجبُ أن تكون الحضارة الإسلامية في الوجود الفعلي كما هي في حقيقتها المثالية عينة تاريخية من الحضارة الأخيرة بنيتُها هي الاستراتيجية وتعيينُ كيفيات تحقيقها بمقتضى المتغيرات في التاريخ الفعلي هو مقومات السياسة المحمدية الصورية. لذلك فقد انقسمت اللحظة الإسلامية إلى لحظتين كلتاهما لهما البنية نفسها:

فأما أولاهما فتلت التاريخين القديم وانحطاطه وحاولت تحقيق شروط التحرير في الأمة البذرة (منذ نزول القرآن إلى بداية النهضة والصحوة في القرنين الأخيرين).

وأما الثانية فنراها أمام ناظرينا تُستأنف بعد التاريخين الحديث وانحطاطه وهي تسعى إلى تحرير العالم كله، لأن شروط فعلها الأداتية المؤثرة قد تحققت[70](من بداية النهضة إلى يوم الدين إن شاء الله).

فيكون نموذج تاريخنا ممثلا باللحظة النبوية التي تنقسم هي بدورها إلى فترتين واضحتين ومتعادلتي المدة تقريبا (المكية للتأسيس النظري والمدنية للتطبيق النموذجي) ويناظرهما بالضرورة تاريخٌ للتجربة الإسلامية مضاعفٌ:

الأول تكون له وظيفة مناظرة لوظيفة الفترة الأولى وإن بالذهاب إلى غاية التجريب التطبيقي لمرحلة التأسيس من خلال محاولة وضع النموذج موضع التطبيق الفعلي بعد وضعه بالقوة في الفترة الأولى.

والثاني تكون له وظيفة مناظرة لوظيفة الفترة الثانية أي وظيفة التحقيق بالفعل المستفيد من تجربة القرون الأربعة عشر التي جربت التحقيق فأدركت علل الفشل في استكمال توحيد منصة الانطلاق التي ستمكن من الانتقال من توحيد الأمة البذرة إلى توحيد الإنسانية.

وتلك هي مهمة الأمة في مقبل تاريخها. فيكون موقف المسلمين في المقبل من تاريخهم نظيرموقف القرآن النقدي من تاريخ الإنسانية كله. وذلك

هو المعنى العميق للشهادة على الناس بمعيار التصديق والهيمنة. والهدف هو تحقيق قيم القرآن بالفعل لتوحيد الأمة بداية وشرطا لتوحيد الإنسانية غاية ونقلها من الوحدة الخاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي المستثني للتاريخ الخلقي (وذلك ما حققته العولمة البربرية) إلى الوحدة الخاضعة لمنطق التاريخ الخلقي المتناغم مع التاريخ الطبيعي عملا بمفهوم الفطرة القرآني (وذلك ما تسعى إليه الكونية الإسلامية). فيكون الموقف النقدي من الماضي الإسلامي ساعيا إلى فهم العلل التي أدت إلى فشل المسلمين في البلوغ إلى هذه الغاية خلال القرون الأربعة عشر الماضية بدءا بتجاوز الفرقة بينهم وسعيا إلى تجاوزها بين كل البشر بفضل قيم القرآن الكريم التي أصاب موقف المسلمين منها داء التحريف:

فترة النموذج النظري أو الوحي قبل الهجرة والقرآن المكي يناظرها كل تاريخ الإسلام الماضي إلى حد الآن. ومجال التناظر هو تحقيق الشروط الرمزية والمادية للاجتهاد والجهاد، لأنه كان في الحقيقة مخاض الفكر العربي الإسلامي لفهم طبيعة القرآن الاستراتيجية ولطبيعة السنة السياسية. قص تاريخ الإنسانية الروحي لم يكن كافيا لتفهم الأمة المنظور القرآني: كان لا بد أن تعيش في قرونها الأربعة عشر الماضية كل التجربة الروحية الإنسانية حتى تفهم بالممارسة ما جاء به القرآن قصا.

وفترة النموذج المطبق أو الوحي بعد الهجرة والقرآن المدني يناظرها كل تاريخ الإسلام المقبل إلى يوم يبعثون ومجال المناظرة هو سياسة الشروط الرمزية والمادية للفعل بالاجتهاد (النظر وتطبيقاته) والجهاد(العمل وتطبيقاته) من أجل تحقيق قيم الرسالة في التاريخ الإنساني لأنه سيكون تحقيق تلك القيم في المعمورة كلها. ومثلما كان لا بد من أن يصبح قص القرآن النموذجي لتجربة الإنسانية الروحية من البداية متعينا في تاريخ الأمة فإن تاريخ الأمة

النموذجي ينبغي أن يصبح متصورا في قصها لماضيها حتى يتحول إلى مؤثر رمزي يهدي تاريخها المقبل إلى الغاية[71].

لذلك فالحضارة الإسلامية تتوسط الحضارات التي تتقدم فيها السلطة الروحية على السلطة الزمانية لتأسيس الطغيان باسم قيم الذوق أعني حضارات الشرق والغرب القديمين ثم الحضارات التي تتقدم فيها السلطة الزمانية على السلطة الروحية لتأسيس الطغيان باسم قيم الرزق أعني حضارات الغرب والشرق الحديثين:

فلا بد أن يتقدم عليها شيء يتوسط بين الحدين فينقل من مبدأ الحضارات الشرقية إلى مبدأ الحضارات الغربية (نشأة السلطان الزماني في أحضان السلطان الروحاني). ذلك أن هذه النقلة تحققت بنقلة ضرورية لهذه النشأة التي لا بد فيها من المرور بالقلب النابض خلال تردد الوجود الإنساني اقترابا منه وابتعادا عنه. ويشبه هذا التردد حركة رقاص الساعة الساعي إلى التوازن[72] الذي يحقق الاستخلاف السوي.

ولا بد أن يتأخر عليها شيء يتوسط بين الحدين فينقل من هذا القلب النابض ذي التوازن السوي إلى مبدأ الحضارات الغربية حتى يتم أفول الطغيان الذي يغلب على السلطانين الروحاني والزماني في أحضان السلطان الزماني فيتميز النوعان الخالصان وتتميز هي بالجمع السوي بين النوعين الخالصين والنوعين المزيجين الوسيطين بين الحدين فتكون بذلك متعالية على الأنواع الأربعة.

وإذن فالحضارة الإسلامية هي الأصل الذي يوحد هذه المراحل جميعا بمبدأ التناسق بينها، مبدئه الذي حدده القرآن عندما جمع بين الديني رمزا للقانون الخلقي والغايات والسياسي رمزا للقانون الطبيعي والأدوات مع تبعية الثاني

للأول تبعية الأدوات للغايات. لذلك كانت المعركة الحالية معها تدور حول هذه الخاصية بالذات. ولولا ذلك لما كان معنى لاعتبارها حضارة الوسط التي تكون شاهدة على الحضارات الأخرى:

فهي حضارة السلطان الروحاني الخالص أو السلطان على قيم الذوق. وهي حالة فرضية لا دليل على وجودها. ويمكن الرمز إليها بأسرة آدم-عليه السلام-. فحسب الرمز الآدمي كل ثروات الجنة كانت بين أيدي آدم وحواء ولا ينافسهما عليها أحد.لذلك فإن الذوق هو المسيطر ولا دور لهمِّ الرزق[73].

وهي حضارة نشوء السلطان الزماني في رحم السلطان الروحاني في دول الشرق والغرب القديمين. ذلك أنه يمكن اعتبار همِّ الرزق قد بدأ في الظهور والطغيان ما يحوج إلى وازع خارجي ينظم التعاون فيه والتنافس عليه: نشوء الحكم السياسي وهو متأخر عن الحكم الروحي أو الديني في الوجود المتعين في مؤسسات فاعلة لأن التنافس على الرزق يكون قد ذهب إلى حد لم يعد فيه السلطان الروحاني كافيا لحفظ السلم المدنية.

وهي حضارة أفول السلطان الروحاني في رحم السلطان الزماني: دول القرون الوسطى في الإسلام وفي المسيحية. ذلك أن تغول السلطان الزماني يقتضي ضرورة التفرد بالسلطة واستتباع السلطان الروحاني الذي يصبح مجرد رمز فاقد للحول والقوة.

وهي حضارة السلطان الزماني الخالص أو السلطان على الرزق: دول العصر الغربي والشرقي الحديثين. وهي الحالة الأخيرة التي يصبح فيها السلطان الوحيد هو سلطان الرزق المسيطر على الجميع فتكون الحيلة والقوة هما أداتي السلطان الوحيدتين وخاصة في العلاقات الدولية. وهذا الإفراط هو الذي يعيد إلى السلطان الروحاني دوره لأن القوة والحيلة مهما استبدتا فإنهما لا يمكن أن تصمدا أمام توق الإنسان إلى التعالي.

وهي أخيرا حضارة الجمع السوي بين مبادئ الحضارات الأربع السابقة، الجمع المحرر لها مما هو متناف بينها ومن ثم من اللعنة الجدلية بفضل تكامل المبادئ لتضمنها أصل المبادئ. ومهمة الاستئناف الإسلامي تحقيق هذه الخاصية الإسلامية بعد أن تحقق للمسلمين شروط الفعل التاريخي الكوني شروطه الرمزية والمادية. وهي المرحلة التي تكتشف فيها الإنسانية آثار المراحل السابقة فتحاول الخروج من العولمة المتوحشة التي تتصارع فيها المبادئ المتنافرة إلى الكونية المتناغمة والمستندة إلى الأخوة الإنسانية بعد أن تم تجاوز المقابلة بين الداخل والخارج فاتحدت الإنسانية وصار بوسعها فهم قيم الدعوة القرآنية.

وبيِّن أن القائلين بالاستئناف الإسلامي ليس لهم بعد تصور معين لما سيدور عليه فعل الاستئناف أو إن شئنا للصيغة التي ستجعل الرسالة جاذبة بخلاف ما عليه واقع من يتصورون أنفسهم أصحابها واقعهم الذي هو دافع بدل أن يكون جاذبا بل هم يقتصرون على ما لهم من مثال عنه في خيالهم لم يتمكنوا من صوغه وهم يسمونه النموذج النبوي ويقيسون عليه النموذج الراشدي في التصور وبعض ما يستحبونه من التاريخ الإنساني عامة ومن تاريخ الغرب الحديث خاصة بوصفه قريبا من هذا النموذج الخيالي في التطبيق الفعلي حتى وإن لم يكن مستندا إلى المعتقدات نفسها. وغموض هذا التصور هو علة محاولتنا لأنه لا يمكن للأمم أن تبني استراتيجياتها على تصورات غائمة من دون فهم للمقومات التي تحقق ما يستطيع الإنسان تحقيقه من المثل التي يؤمن بها.

لذلك فمطلوب هذا البحث في الاستراتيجية القرآنية ومنطق السياسة المحمدية هو تحديد هذا التصور الجاذب ما أمكن التحديد. ومقدار جذبه يقاس بمقدار ما فيه من قوة محركة نحو أفق كوني جديد يحقق القيم التي تصبو إليها الإنسانية في التاريخ الفعلي. استراتيجية توحيد الأمة وتوحيد الإنسانية حول قيم القرآن وبها أعني ما يحصله الإنسان في تجربته بمعيار النقد القرآني ذي الوجهين:

وجه التصديق للاستفادة من كل ما حققته الإنسانية من خير دون استثناء عرقي أو عقدي ووجه الهيمنة لجعل ذلك متناغما مع قيم القرآن الخالصة التي تتعالى على كل التجارب. ونحن نبين طبيعة المقومات التي تنبني عليها الاستراتيجية بمنهجية استدلالية ذات منهج فرضي استنتاجي؛ إذ نصف الأشياء بما يترتب على ما تفترضه شروطا تتحقق الصفات بتحققها.

ذلك أن كل استراتيجية تستند دائما إلى منطق الشرطيات المتصلة (لتحديد الخطط) والمنفصلة (لتحديد الخيارات) سواء بمنطق ذي قيمتين أو بمنطق يتجاوزهما بآلية السبر والتقسيم المستوفي إلى نظام تقويم يتجاوز مبدأ الثالث المرفوع إذ نحن نذهب إلى ما يناظر أحكام الفعل الخمسة التي تفتح الاجتهاد والجهاد بصورة لا يكاد يدرك دلالتها من يقول بالمنطق الجدلي أعني منطق التناقض محركا لتاريخ الإنسانية الناكص إلى منطق التاريخ الطبيعي. وسنعتمد منطق الشرطيات: «إذا... إذن» أو «إما... وإما» أو «إما ...وإما....وإما ...إلى غاية التقسم المستوفي» بكل مقتضياتها المنطقية في حالتي الإيجاب والسلب بعد أن نعين الحدود التي تؤلف بينها هذه العلاقات لنصوغ معادلات الشروط الرياضية.

وكل ذلك يأتي بأسلوب التعبير الروائي عن سنن إطارية لتاريخ الإنسان الحضاري، سنن ذات طبيعة مركبة لكونها ثمرة التفاعل بين قانون الضرورة التي تحكم المؤثر الطبيعي في تاريخه وقانون الحرية أو شرط التكليف الذي يثبت وجود المؤثر الخلقي فيه. فيكون التاريخ الحضاري جاريا في إطار معقد هو موضوع الاستراتيجية القرآنية أعني حصيلة التفاعل بين مقتضيات كون الإنسان منتسبا إلى التاريخ الطبيعي بخلقته ومقتضيات كونه منتسبا إلى التاريخ الخلقي بخلقه وحصيلة تفاعلهما في اتجاهي التفاعل الحصيلة المشدودة إلى المبدأ الأسمى[74] الذي يجعلهما يتفاعلان ذلك التفاعل الخصب أعني المتوازن بين التاريخين أو التفاعل الجدب أي التفاعل فاقد التوازن بينهما[75]. وعلينا الآن أن نحلل صنفين من الآيات كلاهما مضاعف:

فأول الصنفين فرعه الأول يعين الحدود[76] التي تصل بينها العلاقات أو عناصر المعادلة العمرانية عامة. وهي قد وردت فيه بأسلوب السرد الروائي. وفرعه الثاني يعين العلاقات[77] التي تصل بينها. وهي قد وردت فيه بأسلوب الطرد النظري. وكلاهما يدلل على هذه المستويات المقومة للإستراتيجية التي توصلنا إليها بالتحليل العقلي الخالص.

وثاني الصنفين من الآيات فرعه الأول يبين العلل التي تؤدي إلى تحريف هذه المقومات في مستوى الحدود وفرعه الثاني يبين التحريف ذا الصلة بالعلاقات. وبهذين التحريفين يفسد الشأن الإنساني فتنقلب العلاقة بين القانونين المحددين لثوابت التاريخ الإنساني إذ يصبح القانون الطبيعي مقدما على القانون الخلقي في علم الشأن الإنساني وحتى في عمله.

	الآيات			
التصنيف	الصنف الأول		الصنف الثاني	
الوظائف	العناصر المقومة	علاقات العناصر	تحريف العناصر	تحريف العلاقات

والنظام الهادي لانتخاب هذه الآيات من القرآن الكريم لصورة العلاج الاستراتيجي فيه علامتان خالصتان مثلما أن النظام الهادي لصورة التعبير عن العلاج الاستراتيجي فيه علامتان خالصتان رغم تشابكهما فلا يبدو خلوصها إلا لعين الخبير بالمعاني النافذ إلى منطق التدبير القرآني. والعلامات الأربع متلازمة في كل نص قرآني وذلك هو سر الإعجاز.

لكننا سنحاول الفصل بين العلامات من أجل تيسير التحليل. فعلامتا العلاج الخالصتان تثبتان ما أكدنا عليه من أنه يعتمد في الاستراتيجية على آليات

تعال تشبه آليات التنظير العلمي في تحديد شروطه الثابتة بمقومات التصور ما قبل العلمي[78] Meta-scientific conceptuatization. وعلامتا التعبير الخالصتان تثبتان ما أكدنا عليه من أن التعبير فيها يعتمد على آليات تعال تشبه آليات القص الروائي في تحديد شروطه الثابتة بمقومات التمثل ما قبل الروائي[79] Meta-novelistic representation. والجمع بين العلامات هو أسلوب القرآن الكريم الواحد.

وسنكتفي باستخراج هذه الحدود والعلاقات الواصلة بينها من سورتين من سور القرآن الكريم هما: سورة يوسف للعناصر المقومة أو الحدود التي تعين كل رهانات الوجود الإنساني مع ما بينها من علاقات أعني ما نطلق عليه اسم **الفواعل القيمية** في العمران البشري والتاريخ الإنساني وآليات التعبير الروائي.و سورة آل عمران للتحريف الذي يطرأ على العناصر المقومة أو الحدود والعلاقات بينها على حد سواء فيفسد رهانات الوجود الإنساني. ثم نضيف سورة ثالثة جامعة للأمرين في حالتيهما السوية والمنحرفة بهدف تحديد مناط التخطيط الاستراتيجي حول شروط الاستخلاف من حيث هو أداء الأمانة ومن حيث هو التعبير التاريخي عن علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ: إنها سورة البقرة. وسيكون التحديد في كل هذه الحالات مجسما في جداول تيسر الفهم وتبين العلاقات الخفية بين العناصر.

فسورة البقرة تجمع هذه الأمور كلها معا أعني الحدود التي هي ما أطلقنا عليه في هذه المحاولة اسم **الفواعل القيمية** والعلاقات بين الحدود موجبها وسالبها وآليات العلاج وكذلك تحريف الحدود والعلاقات التي بينها أعني علل ما يطرأ على أصل كل معادلات التاريخ الإنساني أي على العلاقة بين الدين والدنيا من خلل يفسد شروط الاستخلاف وأداء الأمانة: وهي ليست أطول سور القرآن الكريم بالصدفة بل هي كذلك لأنها ملخصه التام كما أن احتواءها الآية

التي يعتبرها حجة الإسلام درة القرآن أعني آية الكرسي ليس بالصدقة. لذلك فاستعمالها سيتوسط بين استعمال سورة يوسف وسورة آل عمران:

فأما علامتا التعبير ما بعد الروائي فبفضلهما نصل إلى نظرية العناصر. فما يعين الحدود هو: الشكل الروائي والحبكة الدرامية.

وأما علامتا الصوغ ما بعد العلمي فبفضلهما نصل إلى نظرية نظم العناصر. وما يعين العلاقات بين الحدود هو: الشكل المنطقي والمعادلة الرياضية.

وأما المبدأ الرابط بين صورة التعبير ما بعد الروائي وصورة التحليل ما بعد العلمي فهو أصل هذه المبادئ ولحمتها الدائمة، إنه: المبدأ الذي يوحد هذه الأبعاد كلها وهو جنس الخطاب الاستراتيجي الذي أسسه القرآن الكريم والذي لا تتصف به سورة بعينها بل هو الخطاب القرآني ذاته في كل آياته من حيث أداؤه لهذه الوظيفة الإعدادية إعداد البشر ليكونوا قادرين على استعمار الأرض بما يناسب الاستخلاف فيها رعاية وهداية.

آليات التعبير ما بعد الروائي المعين لحدود المعادلات ما بعد العلمية

الشكل الروائي والحبكة الدرامية: سورة يوسف –عليه السلام–

فهذه السورة تتميز بكونها من البداية إلى الغاية قصة واحدة تعالج بصورة رمزية كل الحدود البنيوية التي تتحكم بخصائصها وأفعالها وانفعالاتها في التاريخ البشري مع تنبيه مطلعها إلى أنها أنموذج أحسن قصص الوحي الذي وصفته آخرة آيات السورة بكونه : ﴿... مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف 111]. لذلك فستشغل المحل المركزي من تحليلاتنا الموالية من وجهين هما الغرضان الوحيدان للسورة:

أولهما هو طبيعة الخطاب الموجه إلى الرسول الكريم ومستوياه اللساني (لمخاطبة أمة بعينها هي بذرة التوحيد) والفني (لمخاطبة جميع البشر من أجل

التوحيد الكوني) وتحديد الرهانات التاريخية الثابتة من حيث مقوماتها الصورية ودور القرآن الاستراتيجي ودور الرسول السياسي بالمعنى السامي للكلمة أعني التعليم والتربية روحيا في دولة يتلازم فيها سلطان الدين (التربية) وسلطان السياسة (الحكم) ولا ينفصلان رغم ضرورة التمييز بينهما.

الثاني هو الحدود الثابتة التي تربط بينها العلاقات موضوع الاستراتيجية وهي مقومات الوجود الإنساني بحيث يكون العلم بها وبقوانين فعلها وانفعالها وبمناهج التعامل معها كافيا لتحديد المقومات الصورية للاستراتيجية وللسياسة. وهذه الحدود هي مدار كل الرهانات في اللقاء بين البشر سلما أو حربا تعارفا أو تناكرا وهي ثوابت لا تتغير ولا تتبدل منها إلا القيم المعينة بالمعنى الرياضي لقيم المتغيرات فتكون موضوع العلوم الوضعية وهي عندئذ ليست من هموم هذه المحاولة.

وإذن فسورة يوسف هي السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي تدور على قصة واحدة تتألف من مسألتين لا ثالث لهما:

تحديد طبيعة المسألة الإستراتجية ما مقوماتها من حيث صلتها بمقومات تحقيق الاستخلاف الكلي للبشرية جمعاء.

وتحديد علاقتها بالرسالة من حيث صلة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في التحقيق الفعلي وليس في العقد فحسب.

وقد تم تحديد المسألة الثانية في المقدمة والخاتمة المحيطتين بالقصة تمهيدا وتأويلا. أما ما بين المقدمة والخاتمة أعني القصة ذاتها فحددت بصورة رمزية كل المقومات التي يدور عليها الوجود الإنساني في التاريخ. وهذه المقومات هي عين ما أطلقنا عليه اسم **الفواعل القيمية** في بعديها الحيوي والرمزي. وهي ترمز إلى فعل هذه المقومات في مقامين مختلفين هما:

مقام ما يجري في أحداث التاريخ الفعلي كما وصفتها أحداث القصة التي بدأت بقص رؤيا وانتهت بتأويلها؛ بمعنى: بتحققها الفعلي دون أن يتقدم عليها تأويل بمعنى التفسير.

ومقام ما يجري في ما بعد التاريخ رمزا إليه بما يحدث في الرؤى بصنفيها أعني رؤيا يوسف التي لم يؤولها بمعنى التفسير بل تحققت والرؤى التي أولَها وتحققت كما أولها.

فيكون فهمها مبنيا على معنيي التأويل المشروع من المنظور القرآني:

أعني تفسير الحديث من دون المقابلة بين ظاهره وباطنه أو بين حقيقة ومجاز كما يزعم التأويليون وهو ممكن للعقل الإنساني.

ثم حدوث الحدث وهو سر الوجود أو الغيب أعني ما إذا زعمنا العلم به ووصفناه بكونه علم الباطن كنا من التأويليين الذي يتجاوزون المعنى السابق فيزعمون المقابلة بين الحقيقة والمجاز في النص القرآني بخلاف ما نبني عليه هذه المحاولة أعني أنه كله حقيقة حتى وإن كانت هذه الحقيقة هي معنى المعنى وليست المعنى الغفل. ولا صلة لمعنى المعنى بالتأويل المذموم بل هو لصيق بمعنيي التأويل القرآنيين كما حصلا في سورة يوسف: أي تفسير الأحاديث بعلم دلالة معناه على معنى معناها وتحقيق معنى المعنى في الوجود الفعلي والأول ممكنٌ للإنسان والثاني لا يقوى عليه غير الخالق[80].

والحدود الواردة في السورة هي التي تتحدد بينها العلاقات الصورية المجردة التي يتعين فيها مجرى التاريخ. وما أوله يوسف تفسيرا للأحاديث وما أوله التاريخ وقوعا للأحداث. فالسورة تتألف من 111 آية تنقسم إلى هذين القسمين المشار إليهما بالمسألتين المعالجتين فيها:

فالقسم الأول يتألف من المقدمة وفيها آيات ثلاث [1-3] ومن الخاتمة وفيها عشر آيات [102-111] **وهما تمثلان وحدة متميزة رغم أنهما في بداية السورة وفي غايتها محيطين بالقصة.**

والقسم الثاني يتضمن قصة يوسف كلها من البداية إلى الغاية في ثمان وتسعين آية [4-101] تدور كلها حول الحدود التي نطلبها وهي مدار القصة التي تبدأ برؤياه وتنتهي بتأويلها تأويلا هو التحقق الفعلي للرؤيا وبشكره لله على نعمائه.

• الحدود أو العناصر التي تستنبط من أحداث القصة في صورة يوسف عليه السلام :

ولنبدأ بأحداث القصة لأنها تعين العناصر المقومة أو الحدود[81] بأسلوب القص الروائي كما أسلفنا أعني بالترجمة التي تنقلنا من خصوصيات التعبير في اللسان العربي إلى كليات التعبير في النطق الإنساني فتقبل العرض المسرحي الذي يفهمه المتفرج حتى لو كان العرض صامتا. ولن نطيل في بيانها لأنها شديدة الوضوح خاصة إذا قورن نصها القرآني بنصها التوراتي المحرف مقارنة تبين المقصود بالنظرتين المتقابلتين اللتين تفسران التاريخ الإنساني بسيادة القانون الخلقي (في نصها القرآني) أو بسيادة القانون الطبيعي (في نصها التوراتي) تمثيلا لما يعتبره القرآن الكريم للصفين الثابتين المتقابلين حول رهانات التاريخ الإنساني كله: **ننتقل من صورة يوسف الرمزية في التوراة، يوسف الذي أسس للإقطاع في مصر، يوسف ناصح السوء لفرعون والذي أشار عليه بالاستفادة من الأزمة الغذائية ليستعبد شعب مصر، ننتقل إلى صورة يوسف الرمزية في القرآن، يوسف الرجل الصالح الذي حقق العدل بين الناس في مصر بسياسة اقتصادية يحكمها التخطيط والتوزيع العادل**[82].

وكل من قرأ القصة في القرآن يعلم أن أحداث القصة تجري في مستويين لذلك اعتبرناها سردا ما بعد روائي لمجراها في التاريخ الفعلي وفي الرؤى التي ترمز إلى ما بعد التاريخ: مستوى الرؤى الأربع (رؤيا يوسف ورؤييا السجينين

معه ورؤيا الملك) وذلك هو بعدها الذي يرمز لما بعد التاريخ ومستوى الأحداث التاريخية الفعلية الذي يرمز للبنية الثابتة في الرهانات البشرية حول الحدود التي سنستنبطها منها. فمدار القصة كله حول أغراض خمسة لا سادس لها. وهذه الأغراض ظهرت على ركح الحدث المقصوص بالترتيب التالي وهو عينه الترتيب الذي تقتضيه استراتيجية تحقيق شروط الاستخلاف:

1. الغرض الأول هو **الذوق والجمال** في صورة الحب وما ينتج عنه من منافسات سواء كان الحب بين أفراد الأسرة أو الحب بالمعنى الذي يكون بين المرأة والرجل.

2. والغرض الثاني هو **الرزق والمال** في صورة تنقل الإخوة للتبادل التجاري فضلا عن التجار الذين أنقذوا يوسف -عليه السلام- ثم باعوه.

3. والغرض الأوسط الذي هو القلب والأصل فيها جميعا هو **حضور المتعالي** سواء ظهر فعله بدون وعي من الفاعلين أو بوعيهم. فبفضله نُجِّي يوسف في الحالتين: في الحالة الأولى مع التجار الذين باعوه وفي الحالة الثانية عندما منعه برهان ربه من أثر الغواية[83].

4. والغرض الرابع هو **العلم المخطِّط للفعل التاريخي** أو ما ليوسف من قدرة على تأويل الأحلام بمعنى الانتقال من معناها إلى معنى معناها ومن ثم القدرة على توقع السياسات التي تستعد للمستقبل للتغلب على الأزمات الغذائية خاصة والاقتصادية عامة[84].

5. والغرض الأخير هو **العمل السياسي** الذي جعل يوسف يدير شؤون الدولة الاقتصادية بصورة تحقق العدل وتزيل سبب الصراع بين الناس بالتخطيط المحرر من الندرة والمحقق من ثم للأخوة بين البشر[85].

لكننا نؤخر الغرض الأوسط أعني **برهان الرب** أو **السلطان المطلق** لأنه في الحقيقة ملازم للأغراض الأربعة الأخرى جميعا بل هو أصلها وأحرى به أن

يكون الأول والآخر إذ لولاه لما كان ليوسف أن ينجو في الحالتين الأوليين أو أن ينجح في الحالتين الأخيرتين إذا اتبعنا ترتيب الأغراض بحسب ظهورها على ركح أحداث القصة كما وردت في سورة يوسف[86]. فيكون الترتيب إذن كالتالي:

1- الذوق.

2- الرزق.

3- سلطان الذوق ويتبعه العلم الذي هو شرطه.

4- سلطان الرزق ويتبعه العمل الذي هو شرطه.

5- وأخيرا السلطان المطلق أو برهان الرب الذي يوجد في الغاية وفي البداية وبه تنغلق دائرة الأغراض التي ليس للعمران الإنساني من دونها أغراض أخرى[87].

ولما كانت هذه الأغراض هي ما يوجد بين الناس في كل مستويات اللقاء بينهم حتى لو اقتصر العدد على الزوج بل وحتى في لقاء الشخص الواحد مع نفسه فإن البنية الأساسية هي بنية التفاعل بين صفين[88] كل منهما مع من انضم إلى صفه من بقية البشر في وضعية الفاعل والمنفعل بأبعاد هذه العلاقة الخمسة التي تدور عليها قصة يوسف: **الذوق والرزق والسلطان على الذوق بفضل العلم الأسمى والسلطان على الرزق بفضل العمل الأسمى والسلطان المطلق أعني أصلها جميعا ومبدأ تحقيق التناغم بينها بديلا من الوحدة المستحيلة في المخلوقات**. لكن الدين الإسلامي يعتبر أحد الصفين متلقيا **الوعد بالاستخلاف** أو هكذا يعتقد أصحابه والثاني متلقيا **الوعيد بالاستبدال** في معتقد الصف الأول وربما في حال الصف الثاني النفسية هو أيضا كما يتبين من عرض الإعياء الوجودي الذي له علامتان:

شبه التوقف التام لقوة الغرائز والاستعاضة عنها برموز تعويضية تشبه تلذذ الأجرب بالحكاك أعني التلذذ بالاصطناع.

والثاني هو توقف الحياة العضوية كما يتبين من غلبة الشيخوخة وقلة التكاثر النسلي إلى حد العقم واستبدال الجنس المنجب بغلبة الجنس المثلي.

		الجماعة المستخلفة = الجماعة الثانية				
		مادة العمران		صورة العمران		وحدته
		ذوق	رزق	س.ذ.	س.ر.	س.و.
الجماعة الأولى = الجماعة المستبدلة	صورة العمران	ذوق	تفاعل.1				
		رزق		تفاعل.2			
	صورة العمران	س.ذ.			تفاعل.3		
		س.ر.				تفاعل.4	
	وحدته	س.و.					تفاعل.5

لكن الجدول أكثر تعقيدا إذ إن كل غرض من هذه الأغراض هو بدوره متعدد الأبعاد. فكل حد من الحدود الخمسة هو بدوره متعدد[89] الوجوه: فله حد فعلي وحد رمزي وحد ينتج عن أثر الحد الفعلي في الحد الرمزي وحد ينتج عن أثر الحد الرمزي في الحد الفعلي والحد الأصل هو وحدة الكل التي هي طبيعته المعقدة.

ولنضرب مثالا على ذلك مكونات الذوق. فحده الفعلي هو الذوق بالمعنى الحقيقي (في الأكل مثلا أو في الجنس) وحده الرمزي هو الذوق بالمعنى الجمالي (كالذوق الأدبي أو حتى التفنن في عرض الأكل أو في ما يحيط بالجنس من جو جميل)[90] وأثر معناه الحقيقي في معناه الرمزي هو مصدر قوة المعنى الرمزي (فمن الحب يأتي الإبداع) وأثر معناه الرمزي في معناه الفعلي هو مصدر قوة المعنى الفعلي (فمن الإبداع تأتي النشوة الوجودية ومعنى الحياة) ووحدة المعاني هي الذوق المعقد الذي يصعب تحديده لاختلاط كل هذه المعاني فيه: **فيكون الحدان متحدين في الجوهر الذي هو الذائقة الجنسية التي تجمع بين البعدين الفعلي والرمزي وهي شاملة لكل الحواس، لذلك جعله القرآن من أهم مقومات المتعة و الجزاء الأخروين.**

• الشكل الأول: بنية الذوق.

	مفهوم الذوق المعقد				
البنية الثابتة	ذوق مادي	أثر ذ.ر. في ذ. مادي	مبدأ الوحدة بين العناصر	أثر ذ.م. في ذ.رمزي	ذوق روحي
	الجنس	الحب	الوجدان	الإبداع	الفن

ولنضرب الرزق مثالا ثانيا. فحده الفعلي هو الغذاء، وحده الرمزي هو الشعور بالراحة أو القناعة وأثر معناه الفعلي في معناه الرمزي هو قوة المعنى الرمزي (تثبيت الطمأنينة عند الإنسان لعدم تخلف الرازق وتحريره من الخوف من الجوع والفقر) وأثر المعنى الرمزي في المعنى الفعلي (مضاعف التحرير من عبادة الدنيا بوجوده السوي والإخلاد إليها بوجوده المرضي أو بعدمه) والمعنى الموحد هو المعنى المعقد الجامع لكل هذه المعاني. ولذلك فهو عصي على التحديد. والشبع الغذائي يجمع بين البعدين الفعلي والرمزي وهو شامل لكل الحواس سلبا بمعنيين: فالجوع يجعلها تشعر بحدة بكل حواسها لماله صلة بالغذاء والشبع يجعل الغذاء يفقد التأثير على الحواس فتضعف (والواقع أن معنى رمضان لا يفهم إلا بهذه الغاية: فهو يجعل الغذاء عبادة لأنها تصبح محيية للحواس كلها)[91]. وبهذا المعنى فإن الذائقة الغذائية لم تستعمل لتسمية الذائقة الفنية بالصدفة: فالفن نوع من الغذاء الروحي أو بصورة أدق هو الغذاء الذي يغذي الحواس بالغذاء الرمزي.

• الشكل الثاني: بنية الرزق.

	مفهوم الذوق المعقد				
البنية الثابتة	رزق مادي	أثر ر. ر. في ر. مادي	مبدأ الوحدة بين العناصر	أثر ر.م. في ر. روحي	رزق روحي
	الغذاء	ش. بالوفرة أو القناعة	الفرقان	ش. بالندرة أو اللاقناعة	الرضا

ويمكن أن نواصل بالنسبة إلى الحدود الأخرى. لكن المهم هو الأصلان العنصريان أي الذوق والرزق وتلاقيهما وهما خالصان لأن البقية تابعة وكلها في الحقيقة تعود إلى الأصل الجامع بينهما أعني وجود الإنسان في معناه الكياني ودين الإنسان في معناه العياني وكلاهما حياة وإرادة وقدرة وعلم إما من حيث هي صفات الإنسان من حيث هو موجود (الوجود) أو من حيث هي وجدانات ناتجة عن وعي الإنسان بكونه مدينا بالوجود للواجد صاحب الجود (الدين). فتكون هذه المعاني الأربعة المقومة لوجود الإنسان ولوجدانه موازية في كل هذه الحالات لهذه القيم التي تدور حولها قصة يوسف في القرآن الكريم.

لكنها في حالة سيادة الذوق يكون المقدم منها هو **الحياة والإرادة** دليل القيام وغايته الروحية (العيان الديني) وفي حالة سيادة الرزق يكون المقدم هو **العلم والقدرة** دليل القيام وأداته (الكيان الوجودي). وفي حالة سيادة الذوق يكون العلم والقدرة في خدمة الحياة والإرادة. وتلك هي الحالة السوية من العمران الإنساني. وفي حالة سيادة الرزق ينعكس الأمر فتكون الحياة والإرادة في خدمة القدرة والعلم. وتلك هي الحالة المرضية من العمران. وهذان الأمران هما مصدر كل أدواء العمران عندما يصبحان متنافيين إلى حد التلاغي بسبب كونهما لم يُفهما الفهم القويم فلم يُحدد نوع التعامل معهما التعامل السديد.

والمهم أن صف الوعد (=المستخلَف) وصف الوعيد (=المستبدَل) لا يحددهما إلا طبيعة العمل بهذه الاستراتيجية[92]. لذلك فهما متداولان بين الأمم. والقرآن يحدد هذا الإطار العام تحديدا خبريا وإنشائيا: أي إنه يبين من خلال بعض الأمثلة التاريخية كيف تعمل الاستراتيجية وكيف ينبغي أن تعمل عند تعليل الخلل الحاصل في تلك الأمثلة. وهذه مناسبة لحسم أمر طالما حيرني ولا أظنني الوحيد الذي يحيره هذا الأمر: **فالقرآن يتكلم على تفضيل بني إسرائيل كلاما يكاد يستفز جل المسلمين وكل العرب كلاما لا يكاد يكون مفهوما وخاصة في الظرف الحالي لولا ربطه بهذه الاستراتيجية**[93].

فلو كان المقصود تفضيلهم بمعنى «الشعب المختار» لما قبل العقل ذلك وخاصة في لحظة إيهام مضاعف: فإسرائيل الحالية تزعم أنها من جنس إسرائيل التي يتكلم عنها القرآن والسطحيون من المفكرين العرب ذهب بهم الغباء إلى نفي ما يقول القرآن عن الفراعنة واليهود وتصوير ذلك على أنه من جنس اختلاقات إسرائيل الحالية أعني مثل تضخيم ما يسمى بالمحرقة. لكن قصد القرآن هو ما بيناه من معنى لصف الوعد: أي **إنهم كانوا مستخلفين لما كانت شروط الاستخلاف متوفرة فيهم وهذه الشروط ليست مطلقة إلا في المطلق أما في التاريخ الإنساني فهي نسبية إلى حال الأخلاق والعلم في العصر**. كانوا أفضل في عصرهم لوعيهم ببرهان الرب. واليوم نعتبر إسرائيل من المستبدلين وليست من المستخلفين لأنها عكس إسرائيل القرآنية لنسيانها برهان الرب ولعملها بقيم تنافي القيم القرآنية التي هي القيم الكونية. فإذا قايسنا النسب فعوضنا القيم في البنية المجردة للعلاقة بين المستبدلين والمستخلفين كنا نحن يهود موسى وكانت سياسة أمريكا سياسة فرعون وإسرائيل الحالية ليست إلا مجرد أداة من أدوات فرعون عصرنا ولعلها هي هامانه وخاصة عند المسيحية المتصهينة.

فيكون أقرب الشعوب لتطبيق الإستراتيجية القرآنية وسياسة العمران بمقتضاها هو صف الوعد والأبعد هو صف الوعيد دون حصر ذلك في أمة بعينها حتى بعد نزول القرآن بدليل انحطاط أمة الإسلام سلبا وبدليل شروعها في الاستئناف لما أدركت هذه الحقيقة إيجابا. وغالبا ما يكون الصف المستخلف في بداية الاستبدال هو الأضعف ماديا والأقوى روحيا والصف المستبدل هو الأضعف روحيا والأقوى ماديا. لذلك كان أهم مضمون للآية 60 من الأنفال غير مفهوم: ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ... ﴾ فهؤلاء الأعداء المجهولون هم من يصبحون معلومين بفضل فهم الاستراتيجية القرآنية. إنها علل الاستبدال التي ينبغي أن نعد لها القوة الحقيقية التي هي علل الاستخلاف.

• مضمون المقدمة والخاتمة من سورة يوسف عليه السلام:

لم نطل الكلام في هذه الأغراض رغم أنها ليست أغراض القصة فحسب بل هي **حدود المعادلة الكلية في كل الإستراتيجية** سواء نظرنا إليها في الجماعة نفسها أو بين الجماعات في السلم والحرب على حد سواء. لكن المهم للاستراتيجية أنها تنظر إليها من حيث هي رهانات التنافس أو الصراع بين الصفين المتقابلين حول الرهان التاريخي الشامل. فكيف صاغت سورة يوسف ذلك؟

ذلك ما حددته الخاتمة تحديدا صريحا لا لبس فيه: ففي الخاتمة يرمز القرآن إلى طبيعة الرهان الاستراتيجي الشامل في كل مراحل التاريخ الإنساني بالمعاناة التي يلاقيها الأنبياء خلال تبليغ الرسالة: **وإذن فالرهان الشامل هو عينه رهان الرسالة من حيث هي سعي إلى تحرير الإنسانية**.

وتبين الخاتمة كذلك طبيعة الاستراتيجية وكيف تحقق انتصار النظرة التي تقدم مبدأ التاريخ الخلقي على مبدأ التاريخ الطبيعي أعني نظرة جماعة الصف الذي يوجه إليه وعد الاستخلاف في مواجهة النظرة التي تقدم مبدأ التاريخ الطبيعي

على التاريخ الخلقي وهي نظرة جماعة الصف الذي يوجه إليه وعيد الاستبدال.

إن اكتشاف هذه العلاقات وحدها كافية لبيان الطابع الثوري للاستراتيجية القرآنية: فالتفاعل الموصوف في الشكل الأول والتفاعل الموصوف في الشكل الثاني مثلا بين حدي معادلة التاريخ في التدافع يكونان متناظرين بصورة عجيبة كما يبينه الشكل الثالث. فالحد المستخلف في المعادلة التاريخية يغلب عليه البعد الفعلي من الذوق، وحدُّها المستبدل يغلب عليه البعد الرمزي منه. لكن العلاقة في الرزق هي بالعكس تماما. فالحد المستخلف من المعادلة يغلب عليه الرزق الرمزي والحد المستبدل منها يغلب عليه الرزق الفعلي: **ومعنى ذلك أن الحد المستخلف في معادلة التاريخ الإنساني تغلب عنده الحياة والإرادة أو مقوما القضاء دائما وأن الحد المستبدل فيها تغلب عنده القدرة والعلم أو مقوما القدر دائما.**

• الشكل الثالث: بنية العلاقة بين المستخلفين والمستبدلين.

	مجالات التقويم ومعين مواد العلاقات بين البشر						
مدار الاستراتيجية			الذوق	س.ذ.	الرزق	س.ر.	س.الوجود
	المستبدلون «ج.1»	ص.1	–	–	+	+	تقديم المادي
		ص.2	–	–	–	–	يأس وعدمية
	المستخلفون «ج.2»	ص.3	+	+	–	–	تقديم الروحي
		ص.4	+	+	+	+	أمل وإيجابية

لذلك فالتاريخ يبدو صراعا بين الصف القوي ماديا والضعيف روحيا من جهة والصف القوي روحيا والضعيف ماديا من جهة ثانية وذلك في الجماعة

الواحدة وبين الجماعات المتجاورة. فيكون القانون عاملا في السياسة الداخلية والدولية على حد سواء دون أن يكون ذلك دالا على تقدم القانون الطبيعي على القانون الخلقي بدلالة تأييد المستخلفين وخذلان المستبدلين. فالغلبة تكون دائما للمستخلف على المستبدل في ما يشبه حرب مطاولة يخسرها الأول لفقدانه الأمل والصبر ولكفره بالقيم الخلقية ويربحها الثاني بما عنده من أمل وصبر وإيمان بالقيم الخلقية. وهذا هو مضمون قسم الخاتمة في سورة يوسف. أما قسم المقدمة فهو يتضمن الشروط الضرورية والكافية لتبليغ الدعوة شروطها التواصلية. فهو يبين حاجة الخطاب الكوني في الرسالة الخاتمة إلى أن يكون ذا أسلوبين في التواصل:

أولهما يكون بلسان أمة معينة هو في حالة الرسالة القرآنية اللسان العربي لرسم المعنى وخاصة ليكون الخطاب معينا للعينة البذرة.

والثاني أن يكون بلسان كوني هو القص الروائي لرسم معنى المعنى لئلا يبقى فهمه مقصورا على العرب فيتم التحقيق الكلي[94].

فأما الحاجة إلى لسان معين فالعلة فيه هي أن يكون الخطاب مفهوما عينيا وبمعناه المباشر من أجل تحقيق الأمة البذرة: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف 2][95]. وأما الحاجة إلى لسان كوني فحتى يكون الخطاب كليا قابلا لعلاج كل الوضعيات التاريخية التي هي البنية العامة للرهان التاريخي موضوع الاستراتيجية: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَـذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾[يوسف 3][96]. والجامع بين المستويين من الخطاب هو مضمون الآية الأولى: ﴿الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾[يوسف1].

آليات العلاج ما بعد العلمي علامتاها الاستدلال المنطقي والمعادلات ذات المتغيرات: سورة البقرة[97].

الأولى: علامة منطقية تتمثل في تقدم منطق القضايا فيها على منطق المحمولات لأن البنية العامة للاستراتيجية مبنية على نظرية العلاقات أكثر مما هي مبنية على نظرية الجواهر ذات الصفات الثابتة إذ لا وجود إلا لذات واحدة ثابتة هي الله. وكل ما عداه مخلوقات مؤلفة من إضافات وعلاقات هي ما قضاه الله بإرادته وقدَّره بعلمه[98].

الثانية: علامة رياضية تتمثل في قابلية المضامين العينية لهذه الآيات قابليتها للحذف لتبقى كالخانات الخالية متغيرة المضمون بتغير قيمها كمتغيرات رياضية قيمها هي المضامين التاريخية التي تتبدل مع التغير التاريخي حتى يتبين أن الثابت البنيوي هو البنية الرياضية في ما يشبه المعادلات التي تصوغ المقومات الثابتة للوجود الإنساني في علاقته بالوجود الإلهي.

وتتبين كل هذه المعاني من خلال استنباط البنية الصورية لعلاج الشأن الإنساني العلاج الشامل الوارد في سورة البقرة. فلو نظرنا إلى ما يرد فيها من أعيان ذكرت بالاسم أو بالوصف قيما لمتغيرات كلية كما أسلفنا فجردنا المتغيرات من القيم العينية لتحرير العلاج من التعيين المضموني لاستخرجنا شبكة بنيوية قابلة للتطبيق على كل اللحظات الحاسمة في تاريخ تطور البشرية القيمي عامة ولأمكن استعمال هذه الشبكة لفهم لحظتنا الراهنة خاصة بمجرد وضع أعيان بالاسم أو بالوصف بديلة من الأعيان التي رفعناها منها: **والقيم العينية تتعين بمقتضى ما يجري فعلا من أحداث تاريخية يتميز فيها الصفان مع من انحاز إليهما في عمل الفواعل القيمية.**

وإذن فانتخاب الآيات والسور فضلا عما استوحيناه من البحث في إطار فهم التاريخ وأفقه يمكن أن نؤيدها بالاستقراء من العينة النموذجية التي ملئت بها هذه الخانات فأعطت للمتغيرات قيما تاريخية معينة كما وردت في سياسة الرسول. ذلك أن هذه السياسة تطبيق للاستراتيجية القرآنية وهي متأخرة عنها عند واضعها لكنها متقدمة عندنا في سعينا لفهمها ولفهم النص القرآني بها: فتلك وظيفة الأمثلة والعينات إذ تساعد على فهم المعاني الكلية.

وتحديد العلاقات الاستراتيجية بين هذه الحدود من خلال استقرائها في تعينها الوارد في سياسة الرسول المتعالية بطابعها النموذجي على المكان والزمان يكفي فيه تحليل سورة البقرة بشرط أن نعتبر الأعيان المذكورة فيها قيما تقبل الاستبدال بقيم أخرى تقبل التعيين بحسب مراحل التاريخ الإنساني من خلال مصفوفتين من المتغيرات تمثلان جوهر المعركة بين خياري فلسفة التاريخ والوجود الإنساني:

خيار المؤمنين بالقيم المتعالية ويرمز إليهم بالمستخلفين وهم الذين يقدمون قانون التاريخ الروحي على قانونه الطبيعي دون تناف.

وخيار نفاتها ويرمز إليهم بالمستبدلين الذين يكادون يلغون القانون الروحي ولا يبقون إلا على القانون الطبيعي.

ذلك أن الاستراتيجية حتى في لعبة الشطرنج تقتضي تصور الأمر معركة بين صفين مهما تعددت مكوناتهما رغم جريان المعركة في أفق لا يعتبر الصدام أصلا بل هو فرع عن أصل هو اللقاء والتعاون الذي يستعمل التنافس أداة من أدواته لتحقيق غاياته: والأصل في لعبة الشطرنج مثلا هو اللقاء للعب والصراع في اللعب ليس أصلا بل فرع عن الأصل وهو قابل لأن يكون تعاونا من أجل تنمية فكر المتلاقين في اللعبة حتى وإن عرض لذلك اللقاء أن يتصف بالصدام. والدليل أن كل صف تجري فيه هو بدوره المعركة نفسها فتكون سر حيويته وإن كانت

السمة الغالبة عليه هي ما يجعله أهلا للاستخلاف في حالة تحويل المعركة إلى غاية بدل كونها أداة يحق عليه القول بالاستبدال. والتغير الذي ينقل من عهد المستبدلين إلى عهد المستخلفين في مستوى التاريخ الكوني وخاصة عندما يتعلق الأمر بما هو مطلق لكونه كليا وخاتما يرمز إليه من حيث هو معركة قيم مطلقة بمفهوم تحديد القِبلة في سورة البقرة:

وإذن فقيم مصفوفة المتغيرات الأولى هي القيم التي حددتها الجماعة المستبدلة التي بيدها سلطان العصر في العالم وتتصف بصفتين:

أولاهما تفسر كونها حائزة على السلطان أي إن الله قد حباها بشروط موضوعية تجعلها صاحبة سلطان العصر في المجالات التي تتألف منها المصفوفة. ومن ينكر ذلك لا يمكن أن يفهم كيف لها بالسلطان الذي بيدها إلا إذا كان مثل المصفوفة التي اتجاهها الغالب هو نفي أن يكون لله سلطان على التاريخ.

والثانية أن خيانة الأمانة قد غلبت عليهم فلم يحترموا شروط الاستخلاف في الأرض فباتوا بحاجة إلى من يدفعه الله ليمنعهم من الفساد في الأرض في كل مجالات المصفوفة التي هي واحدة ولا تختلف إلا بالقيم التي تملأ خانات المصفوفة. والقيم العينية لهذه المصفوفة المتغيرة تتغير بتغير الجماعة. ففي سورة البقرة تحالف اليهود والمسيحيون ولعله ليس من الصدف أن يكون الحلف نفسه ممثلا للمصفوفة صاحبة السلطان الطاغي في لحظتنا من جنسه.

ولتكن قيم المصفوفة المتغيرة هي القيم التي تمثلها خيارات الجماعة المستخلفة أعني الجماعة التي تؤمن بأن الله كلفها بتحرير الإنسانية من فساد الجماعة المستبدلة وهي تتصف بصفتين كذلك:

أولاهما هي صفة تمثيل الوفاء للأمانة لتكون أهلا للاستخلاف ومن ثم فهي المرشحة تاريخيا لتكون البعض المدفوع للتصدي للبعض المفسد في الأرض.

والثانية هي صفة الجهاد التي تثبت الأهلية لهذه المهمة مهمة نزع السلطان من يد الجماعة صاحبة مصفوفة المتغيرات الأولى. والقيم العينية لهذه المصفوفة المتغيرة تتغير بتغير الجماعة. وهي في سورة البقرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولعله ليس من الصدف أن تكون في لحظتنا الحالية هي الممثلة لقيادة هذا الصف كذلك.

فتكون الاستراتيجية وراء السياسة هي استخراج الثوابت من أعيان التعامل بين هاتين المصفوفتين اللتين تتغير قيمهما رغم ثبات خاناتهما لكونها هي مقومات الاستراتيجية الثابتة التي حددناها أعني **خانة مقوم المضمونات وخانة مقوم مادة العمران وخانة مقوم أحياز العمران وخانة مقوم صورة العمران وخانة مقوم الحل الشامل الذي يمكن من تحديد العلاقة السوية بين كل هذه العناصر أعني ما تم تحديده في الآية 38 من «الشورى»**: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ **مطبقة على الأوطان وعلى المعمورة**. والمتغيران اللذان تسمى بهما الجماعتان في المعركة التي تضبطها الإستراتيجية هما الجماعة المستبدلة وقد رمزنا إليها بـ:«ج.1» والجماعة المستخلفة وقد رمزنا إليها بـ:«ج.2».

• الشكل الرابع (وهو عين الشكل الثالث)

مدار الاستراتيجية	مجالات التقويم ومعين مواد العلاقات بين البشر						
			الذوق	س.ذ.	الرزق	س.ر.	س.الوجود
	المستبدلون «ج.1»	ص.1	−	−	+	+	تقديم المادي
		ص.2	−	−	−	−	يأس وعدمية
	المستخلفون «ج.2»	ص.3	+	+	−	−	تقديم الروحي
		ص.4	+	+	+	+	أمل وإيجابية

وبفضل هذه العلاقة بين صفي المعركة التاريخية بين المستبدلين والمستخلفين نفهم أمرين يمثلان اليوم قلب التاريخ الكوني:

كون الرسالة الخاتمة ليست رسالة جديدة بل هي تصحيح لتحريف الرسالات السابقة تصحيحا لا يقتصر على جدل النصوص بل هو يقتضي التدافع التاريخي.

وكون منزلة الإسلام معضلة الحضارة التي حققت كل مراحل النزول إلى حد اعتبار علاجها موضوع الحرب العالمية الرابعة.

فإطلاق الوحدانية الكلية للإلهي قد تحققت دون منازع في الإسلام لله من حيث هو صاحب السلطان المطلق في العالم قياما ونظاما: **آية الكرسي**. لذلك فإنه يحق لنا أن نعتبر وحدانية القرآن نهاية الصعود في مسعى الإنسان لإدراك التوحيد التام ومن ثم فالإسلام هو الدين الخاتم إذ لم يبق بعد ذلك من تصور للإلهي أسمى من التصور الذي حددته عناصر سورة الإخلاص الخمسة بموجبتين وسالبتين وأصلهما المتقدم عليهما: ﴿ (قُلْ): {هُوَ}[99] اللَّهُ أَحَدٌ{+} اللَّهُ الصَّمَدُ{+} لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ{−} وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ{−}﴾.

والمعلوم أن أزمة الإنسانية الحالية كلها سببها الشرك بين الله والإنسان الشرك الذي ألَّه أصحابُه الإنسانَ وزعموا أن الله قد مات: **فلم يعد الإنسان يؤمن بشيء يعلو عليه فعاث في الكون فسادا**. ونفي التوحيد الكلي تحقق دون منازع في المسيحية التي اعتبرت الله قد حل في ابنه رمزا لتأليه الإنسان أو الشرك المطلق. لذلك فالمسيحية بكل أشكالها هي بداية الهبوط وغايته الهبوط الذي بدأ بفكرة حلول الله في المسيح وانتهى بتأليهه الإنسان الذي اكتمل في النسبوية ما بعد الحداثية غاية لهذا الهبوط مع وساطة فلسفية لاهوتية واضحة تمثلها قراءة هيجل لألغاز المسيحية وتأويله لتأليه عيسى ودلالة الحروب الصليبية في صلتها بموت الله.

ويمكن أن نعتبر المسيحية بهذا المعنى قابلة للتعريف بعكس معاني الإخلاص الخمسة بمجرد قلب علامتي الإيجاب والسلب مع قلب الترتيب أعني بقراءة السورة من النهاية إلى البداية: «{له كفؤ أحد (=ابنه)} {ولد (ابن الله) ويلد (كل من يحل فيه المسيح وخاصة البابا)} {ليس صمدا (لأنه مؤلف من ثلاثة} {وليس أحد (لأن له شركاء)} { وإذن فلا تقل هو (بل قل هم)}».

وهذه المقابلة ليست متكلفة. فهي مضمون تبرئة عيسى -عليه السلام- من التحريف في سورة آل عمران 79: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ (=عيسى عليه السلام) أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ (النقل والتأويل) وَالْحُكْمَ (العقل والتحليل) وَالنُّبُوَّةَ (القدرة على الجمع بينهما في الاتجاهين ومن ثم التوحيد بين أسلوبيهما) {وذلك هو تعريف الرسول في القرآن الكريم} ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ (تبليغ الرسالة) كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ. وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ (التنزيل) وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ (الحكم) ﴾. لذلك فهذا الفهم للنقلة من التسامي إلى أكثر تصورات الله تنزيها من التشبيه مع أسمى المخلوقات إلى التداني إلى أكثرها تشبيها به فهم قرآني خالص.

وهذا التأويل القرآني الواضح ربط المسألة بالدور التحريفي للسلطة الروحية التي توظف الدين لمصالحها المادية فتحول البعض للبعض أربابا كما هو بين من آل عمران من 80 إلى 83: ﴿وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ*(...)أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾. ليس لي إذن في هذا الفهم إلا دور ربطه بتطور التاريخ الفعلي للفكر الإنساني عامة (وحدة الأسلوبين النقلي والعقلي) في بعده الديني رمزا إليه بالكتاب (التأويل) مطبقا على الحكم وموضوعه (تأويل التحليل) وبعده الفلسفي رمزا إليه بالحكم (التحليل)

مطبقا على الكتاب وموضوعه (تحليل التأويل)[100]. لكن تاريخ الدينين المسيحي والإسلامي يفرض علينا علاج المشكل التالي: كيف تقدمت بداية الهبوط إلى حضيض التشبيه على نهاية الصعود إلى أوج التنزيه؟ الجواب عن هذا السؤال عسير جدا رغم كونه شرط فهم عودة القرآن إلى إبراهيم -عليه السلام-.

فعلينا قبل علاجه أن نحلل أمرين لنفهم المنظورين المتقابلين للعلاقة بين الإسلام من حيث هو إصلاح للتحريفات السابقة وما يسمى بالإصلاح المسيحي الذي هو عودة المسيحية إلى اليهودية بداية تبدو تحريرية من الكنسية وغاية هي جوهر التهويد المطلق كما هو جلي من المسيحية الصهيونية:

الأول هو جواب هيجل على ما يناظر هذه المسألة وبه نبدأ لما سيتضح من العلل.

والثاني هو جواب القرآن الذي نؤخره في تحليلنا لعلاقته بالجواب عن المشكل الثاني.

الجواب الأول: فقد اعتبر هيجل الإصلاح البروتستنتي ثمرة للمخاض الطويل الذي مر به هذا المعنى المسيحي (الذي يعتبره أصل الحداثة أعني اكتشاف الذاتية أو مفهوم الإنسان الكلي بتوسط بنوة المسيح لله وموته فداء للإنسانية) بالمقارنة مع النجاح السريع المستند إلى الإسلام الذي يعتبره عبادة الكلي المجرد ويطلق عليه اسم الثورة الشرقية التي تلغي كل تعين فتجعل الإنسان عبدا لله بإطلاق. ومعنى ذلك أن هيجل يعتبر المسيحية آخر الأديان رغم أنه لا ينكر الدين الإسلامي ولا ينفي نبوة محمد بخلاف المفكرين المسيحيين. وإذن فالحل الذي يراه هيجل هو اعتبار الدين المسيحي صنفين بحسب المرحلتين اللتين مر بهما: ما قبل الإصلاح وما بعده.

والمرحلة الأولى مجرد فكرة والمرحلة الثانية تحقيق لتلك الفكرة لأن الذاتية ينبغي أن تمر بمرحلة الوعي لتصل إلى مرحلة الوعي بالوعي ومن ثم

فحقيقة المسيحية حسب هيجل هي الإصلاح الجرماني الذي قرأ الإنجيل وفهم نصه اليوناني الذي أول بضوئه كتاب التوراة العبراني: وتلك هي العلة العميقة للصراع بين الصهيونية والنازية. فكلتاهما تقول بالشعب المختار دينيا عند الأولى وفلسفيا عند الثانية. وهكذا فقد اجتمعت مراحل الهبوط من إطلاق إثبات الإنسان إلى حد التأليه إلى إطلاق سلبه إلى حد التسفيه فأصبح ريشة في مهب الريح بحسب الجدل العضواني(داروين) والتاريخاني (ما بعد الحداثة).

الجواب الثاني: هو ما يمكن أن أستنتجه من القرآن الكريم. وهو ذو درجتين:

أولاهما هي الأصل وبحسبه فإن الإسلام لا يقبل الترتيب بحسب التوالي الزماني للأديان كدين من بين الأديان لأنه لا يدعي أنه دين جديد. فهو الديني في كل دين طبيعيا كان الديني أو منزلا ومن ثم فهو الأول والآخر. فالدين عند الله حسب القرآن هو الإسلام، وهو الفطرة. لكن ذلك لا ينبغي أن يستنتج منه المتعجل أن التوالي الزماني خال من المعنى عند نسبته إلى الإسلام، وتلك هي العلة في وجود الدرجة الثانية من الجواب:

فحقيقة الديني في كل الأديان هي ما يذهل عنه الإنسان فيصبح نسيا من النسيان يقتضي استئناف البيان.

وذلك معنى الذكر في القرآن الكريم: التذكير بهذه الحقيقة الواحدة. وهو بذلك متمم لمكارم الأخلاق بمعنى أنه الحائل دون الأخلاق التي تنكص بالبشرية إلى الغفلة والنسيان في مجالات القيم الخمس: قيم الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود. وهو خاتم بهذا المعنى رغم أن الرسالات تامة في كل مرة ولا تحتاج إلى استكمال. إنها جميعا واحدة من حيث الحقيقة الكامنة في كل رسالة متقدمة وهي جوهريا كل ما تضمنته سورة يوسف. لكن الرسالتين الأخيرتين قبل الختم المحمدي أفسدتا الرسالتين الأوليين بما طرأ عليهما من تحريف حولهما إلى

عكسهما ولم ينج من التحريف إلا الرسالة الوسطى أعني رسالة إبراهيم -عليه السلام- لذلك اعتبرها التذكير الخاتم بداية التدبير الحاسم: **وهي رسالة سؤالها الأول والأخير هو سؤال التوحيد.**

فاليهودية بتحريف رسالة موسى -عليه السلام- صارت نقيض رسالة نوح -عليه السلام-: الأولى جاءت لتنجي كل الكائنات باستئناف الحياة على قيم الرسالة وتحريف الثانية التي من المفروض أن تكون تذكيرا بالأولى جعلها رسالة شعب مختار لا ينجي إلا قبيلة ويغرق الحضارة لتأسيس عبادة العجل الذهبي فذهب جهد موسى سدى.

والمسيحية بتحريف رسالة عيسى-عليه السلام- صارت نقيض رسالة آدم -عليه السلام-: الأولى جاءت بتبرئة الحياة العاطفية والجنسية وتحريف الثانية التي من المفروض أن تكون تذكيرا بالأولى جعلها خطيئة موروثة لتأسيس سلطان الكنيسة على الذوق والنظر والرزق والعمل ومن ثم لتحقيق ما حذرت منه الآية 80 من آل عمران.

كيف نجيب الآن عن السؤال أعني كيف نفهم تقدم بداية الهبوط (التحريف المسيحي) على نهاية الصعود (الإصلاح الإسلامي) في نضوج الوعي الديني بمفهوم التوحيد فنعللها بمقتضى ما يجري في التاريخ الفعلي؟ جوابنا في الحقيقة ليس جوابا عن السؤال في صيغته الساذجة لأنه يقتضي قبل ذلك بيان أعصى المسائل عن الحل في قضية الترتيب من خلال اعتراض بين لكل ذي بصيرة على جواب القرآن بدرجتيه عودة من الأخيرة إلى الأولى. وهذا الاعتراض بفرعيه هو عينه حجتا التكذيب بنبوة محمد حجتاه الرئيستان. فما الذي يضمن أن يكون التذكير المحمدي أخيرا؟

أتكون الإنسانية قد أصبحت منزهة عن النسيان فتستغني عن استئناف البيان بعد القرآن؟ الرد بوعد الحفظ لا يكفي لأنه لا يقنع به غير المؤمن بالقرآن

فلا يكون رد البرهان. ومن ثم فلا بد من تحديد الشروط الفعلية التي تمكن المسلمين من أداء دورهم في التدافع بين منطق الصعود ومنطق النزول القيميين حتى تتحقق الشهادة على العالمين.

وكيف يمكن أن يكون الدين كونيا بالمعنى التوزيعي أي أن يكون لكل أمة نبي بلسانها ثم نزعم القرآن موجها للبشرية كلها بل وللإنس والجان لأنه عين الحقيقة الدينية الكلية في كل الأديان طبيعيها ومنزلها؟ ومن ثم فلا بد من تحديد الشروط الرمزية التي تمكن المسلمين من أدوات التواصل التي لا يكفي فيها الخطاب اللغوي؛ لأن اللسان لا يغني عن غيره من سبل البيان التي اعتمد عليها القرآن.

رد الاعتراضين بالحجة العقلية يجيب عن سؤالنا لأنه يبين طبيعة الحجة التي لا جدال فيها. فالتذكير الذي لا ينسى ينبغي أن يكون تذكيرا متواصلا في أحداث التاريخ الفعلي ليبقى متواصلا في معانيها ومن ثم فهو تذكير فاعل في ساحتي التاريخ البشري أو بُعدي الإبداع الحضاري: **بُعد القوة الرمزية وبُعد القوة المادية في أصناف القيم الخمس**. أما التواصل فدليله قائم ومشهود بالعين المجردة. فهو عين الصراع الدائم مع ممثلي درجات النزول الخمس من تأليه الإنسان في بداية التحريف المسيحي إلى تسفيهه في غاية التحريف المسيحي أو المسيحية الصهيونية: **لذلك فمنذ نزول القرآن إلى اليوم لا يزال التاريخ الكوني معركة بين التذكير المحمدي بمراحل الصعود والفرض الغربي لمراحل النزول وليس ذلك مجرد دعوى بل يكفي النظر في ما يجري حاليا غاية لحروب تواصلت من حروب الفتح والصليب والاسترداد والاستعمار والتحرر.**

والمعركة لم تحسم بعد لذلك فلا يمكن أن نحكم على نتائجها فنزعم أن المسلمين هم المهزومون في مجالات القيم الخمس. فهزيمتهم رغم طول عهدها

في الظاهر ليست هزيمة بل امتحان وفرصة للاستئناف. و عدم حصول الهزيمة المزعومة يمثل الدليل الذي لا غبار عليه على صحة الدعوى. فلا يمكن نسيان التذكير المحمدي من دون القضاء على الحضارة الإسلامية. لكنها تملك قلب العالم وخمس سكانه مع شروعها الفعلي في استئناف دورها الكوني فضلا عن كون المسلمين هم شباب العالم بخلاف الحضارة الهرمة التي تحاربهم.

وأما علاج المفارقة الناتجة عن خصوصية اللسان وكونية البيان في القرآن فذلك هو العلة الحقيقية للبحث في دلالات الحج مدخلا لتحديد دور المسلمين في الإبداع القيمي عامة. فلو بقي الإسلام مجرد خطاب لا يبلغ إلا باللسان لبقيت الرسالة مقصورة على العرب أو على من يتعلم العربية من بني الإنسان. لكن دعوته حواملها كل حوامل القيم التي يحددها القرآن الكريم للذوق والرزق والنظر والعمل والوجود ليس في مستواها الرمزي من حيث هي مثل عليا فحسب بل في مستواها الفعلي من حيث هي مشروع سياسي يحقق أمة تكون المعلم الحضاري الذي تتعين فيه هذه القيم. وبذلك تكون أدوات التبليغ اللسانية أقل الأدوات استعمالا ولا يلجأ إليها المسلم إلا إذا أراد لعلمه بالقرآن استكمالا.

لكن الضمور الذي أصاب المستوى الرمزي من الإبداع الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي في الحضارة الإسلامية بسبب معركة الديكة بين النخب الأصلانية والنخب العلمانية في عصرنا وبين نخب العلوم النقلية ونخب العلوم العقلية في العصور الوسطى كاد أن يقضي على أدوات التبليغ الكونية في الرسالة المحمدية. نسي الجميع أن علوم الآيات بمعناها العام (التي تعود إلى الوجود كله الذي تقيمه أصناف القيم الخمس) التي تتكلم فيه الآيات بمعناها الخاص (التي هي وحدات نص القرآن الدنيا) والعمل على علم بتلك العلوم بحسب قيم موضوعاتها (إذ إن العلوم نفسها أحد الموضوعات المقيمة) كانت ولا تزال أهم أدوات التبليغ الغني عن التشدق باللغو المتلفز والمذيع.

وأخيرا فإن التذكير بغاية الصعود ينبغي أن يأتي بعد حصول بداية الهبوط المتضمنة لغايته. ذلك أنه لا معنى لعلاج مرض لم يحصل. فلو لم تمرض البشرية مرضا يدفع بها إلى البحث بعقلها ووجدانها عن العلاج الشافي لكانت في غنى عنه. لذلك فإن أصل الوجود يصبح منتظرا أن يجود بالحل المحمود. وذلك ما حصل بفضل الرسالة الخاتمة التي لا تدعي الإتيان بمضمون جديد بل تذكر بالمضمون الواحد في كل الأديان عند تخليصها من التحريف المادي (تغيير دال الرسالة) والمعنوي (تغيير مدلول الرسالة). وتذكيرها لا يعتمد على مجرد الدعوة الدينية بالكلام بل هو مشروع سياسي ذو نظام يحقق القيم في وجود الأنام حتى لا يكون التذكير مجرد أحلام. إنه قيم حية يتواصى أصحابها بالحق اجتهادا في مجال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود ويتواصون بالصبر جهادا لتحقيقها بالفعل: **لذلك فمحاولتنا هذه ليست إلا استكمالا لمشروع ابن خلدون وابن تيمية في تحقيق شروط الإصلاح المتواصل أعني المعنى الحقيقي للاجتهاد بمعيار التواصي بالحق والمعنى الحقيقي للجهاد بمعيار التواصي بالصبر في مؤسسات حددنا بعضها في غير موضع.**

• الدلالة النقلية لتغيير القبلة:

إذا كانت الدلالة العقلية كما سنرى لاحقًا تعتمد على تحديد عوامل التأثير التي ننسبها إلى دور المسجد الحرام أعني وحدة الزمان والمكان وفعلي توحيدهما أي الربط الجغرافي والربط التاريخي بين شعوب الأمة والتوحيد الشامل للعناصر الأربعة فإن الدلالة النقلية ترتبط مباشرة مع مقومات أبدية التذكير الفعلية أعني شروط الدفع الإلهي في التقابل بين الصعود والهبوط القيميين رمزيا وفعليا. فهي تعتمد على معنى التذكير من حيث هو راجع إلى تخليص الدين من تحريفي أهل الكتاب خاصة بعد أن اكتمل التوحيد بينهما التوحيد الذي بدأ في ما يسمى بالإصلاح وجاهلية المشركين لتعميم اتصال المطلق بكل البشر وعدم احتكار الوحي والحقيقة (لكل أمة رسول بلسانها) ولتوحيد البشرية (الرسالة الخاتمة موجهة إلى كل البشر بل وإلى كل المخلوقات). وهذا المعنى حدده الإسلام عندما أشار إلى القصد من تغيير القبلة. كما أشار الإسلام للتخليص من التحريف والجاهلية من حيث هو تجاوز ما يفقد البشرية وحدتها عندما عرف الطاغوت[101] بمثليه: السلطة الروحية المستعبدة للإنسان بالاستحواذ على رزق الله الروحي والسلطة الزمانية المستعبدة للإنسان بالاستحواذ على رزق الله المادي.

• معنى تغيير القبلة:

كل من يعتبر بيت المقدس أولى القبلتين لا يقول إلا ظاهرا من الحقيقة. فهي القبلة الأولى في الترتيب الزماني إذا حصرنا تاريخ الإسلام في لحظة الصدر الزمانية فصلا له عن التاريخ القرآني للدين بمفهومه المطلق حيث يكون الدين عند الله هو الإسلام من بداية التجربة الروحية للإنسانية إلى غايتها. لكنها القبلة الثانية في ترتيب التاريخ الديني الكوني كما يعرضه القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ

قبلة أولى إلى قبلة ثانية بل هو عودة من قبلة ثانية إلى قبلة أولى، إنه عودة إلى الأصل وامتحان للمسلمين في سعيهم إلى التحرر من التحريف وتحرير البشرية منه. وبذلك تعود إمامة إبراهيم عليه السلام إمامة للناس وليست مقصورة على شعب يزعم نفسه مختارا: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ كَانُواْ هُوداً أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة 140].

النقلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام تأسيس لقبلة كونية كانتها من البداية وهي تعود إليها في الغاية إنها عودة إلى القبلة الكونية الأولى المتقدمة على التحريف وامتحان لإرادة التحرر منه عند المسلمين وعند كل البشر. لذلك أشارت الآية الموالية إلى التحريف بضديده مع المقابلة بين العلم والعمل ما دام التحريف لا يكون إلا عملا شريرا على علم من المحرف إذ هو لا يكون إلا التغيير المادي للنص أو التغيير التأويلي لمعناه: ﴿...وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة 144].

• معنى التخليص من التحريف:

والأهم من ذلك كله هو دلالة التحريف العميقة المتجاوزة للتحريف من حيث هو حدث تاريخي قام به قوم بعينهم تغييرا لمتن النص أو تأويلا لمعناه إلى التحريف بمعنى إفساد دلالة الشعائر (أفعال الشعيرة) والمشاعر (مكان الشعيرة) الروحية بنقلها من الدلالة الرمزية على مقاصد روحية إلى الدلالة المادية للوساطة التي هي علة التحريف والتي تتكرر في كل الملل ما يجعل تحرير العقيدة من هذا التحريف بالضرورة منطلق إصلاح كل الانحرافات التي تطرأ على العقيدة الخاتمة: **عبادة الطاغوت أعني الوسطاء عبادته التي يرمز إليها توثين الشعائر والمشاعر وسلطان الخرافة أداة الوسطاء الروحيين وسلطان القوة أداة الوسطاء الزمانيين.**

وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[البقرة 124] حتى وإن لم يذكر مدلـول القبلة إلا رمزا بتعيين سيدنا إبراهيم إماما للناس جميعا في الآية التي قبلها علما بأن بناء المسجد الحرام المشار إليه في القرآن الكريم متقدم على المسجد الأقصى بالإشارة نفسها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً. قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي. قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة 124].

فهذه الإمامة تقتضي بالضرورة أن يكون المسجد الحرام هو القبلة الأولى. ومن ثم فنقل القبلة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى كان من نتائج التحريف الذي غير دين إبراهيم أو الحنيفية تهويدا لها وحصرا للإمامة في ذرية بعينها حصرا رفضه الله صراحة عندما استثنى في قرآنه الكريم من عهده الظالمين فحدد العدل شرطا لها وعممها على العادل من الناس لتعم النبوة كل الأقوام وتختم في فرع ذرية إبراهيم الثاني. أما القبول بهذه القبلة في بداية الإسلام فكان كما حددته آيات القرآن الصريحة لقصد إلهي مضاعف: فله هدف عرضي هو ديمومة التذكير بهذا التحريف وله هدف جوهري هو **امتحان** إرادة المسلمين خاصة وكل البشر عامة إرادتهم التحرر من التحريف عندما يؤمرون بتغيير القبلة فيسمعون[102].

فالآية 143 من البقرة تبين في جزئها الثاني بعد نسبة دور الشهادة على الناس إلى المسلمين شهادة الرسول الكريم عليهم أن ما كان في تاريخ الصدر أولى القبلتين هو في الحقيقة مجرد امتحان لتحرير الناس من تحريف أهل الكتاب تحريفهم الذي ألغى القبلة الإبراهيمية معوضا المسجد الحرام بالمسجد الأقصى أعني بالقبلة التي أقرها الإسلام في البداية لجعلها فرصة الامتحان المخلص من التحريف: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ...﴾ [البقرة 143]. ومن ثم فتغيير القبلة في القرآن ليس نقلة من

لذلك أشار القرآن الكريم إلى القصد من القبلة فنفى عنه أن يكون تفضيل وجهة بعينها لتكون مستفردة بالتوجه إلى الله: ﴿ وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة 115]. واعتبر القصد تحقيق وحدة التوجه بصورة توقيفية: ﴿ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ*وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة 147 - 148]. ويكون هذا التوحيد بدلالات الوحدة الخمس التي نخصص لها مبحث الدلالة العقلية للحج إلى الحرم المكي أعني بحسب مؤثرات دور المسجد الحرام:

1- وحدة مكان الأمة.

2- وحدة زمانها.

3- فعل توحيد المكان أو جغرافية الأمة.

4- فعل توحيد الزمان أو تاريخ الأمة.

5- توحيد الأبعاد الأربعة أو الرابطة التي لا تنفصم بين المؤمنين خاصة والبشر عامة: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 256].

فالآية 177 من البقرة تنفي أن يكون الدين التام منحصرا في مسألة اختيار القبلة وفي الشعائر بل جوهره هو التقيد بمقومات العقيدة وبمقومات الشريعة اللتين حددتهما الآية نصا ليكون القيام بالفروض الخمسة بشرطي القيام بها قياما يستثني صاحبه من الخسر[103]: الشرط النظري أو الاجتهاد من حيث هو تواصٍ بالحق والشرط العملي أو الجهاد من حيث هو تواص بالصبر. فالآية تنص: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ[التحديد السلبي].وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ

وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ [**التحديد الإيجابي**]﴾. وبذلك تتبين طبيعة الوحدة بين الدنيوي والأخروي من حيث هي جوهر الإسلام. فالبر هو الجمع بين كونية الدين من حيث هو فقه العبادات وأساسها العقدي (الحكمة النظرية التي تؤسسها) والدين من حيث هو فقه المعاملات وأساسها الشرعي:

*لكن جوهر فقه العبادات (الحكمة العملية التي تؤسسها) ليس مقصورا على الفقه بمعناه الاصطلاحي الذي هو فرض كفاية بل هو الفقه الذي يكون فرض عين من حيث هو التواصي بالحق في النظر لفهم قيمة الحياة بإدراك الرزق الروحي أعني الجمال والجلال الدالين على مصدرهما الأتم: الله عز وجل إلها للمؤمنين.

*وجوهر فقه المعاملات ليس مقصورا على الفقه بمعناه الاصطلاحي الذي هو فرض كفاية بل هو الفقه الذي يكون فرض عين من حيث هو التواصي بالصبر في العمل لفهم قيمة الحياة بإدراك الرزق المادي أعني الستر والقيام: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾[طه 118] أو: ﴿...أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾[النساء 5] الدالين على مصدرهما الأتم: الله عز وجل ربا للعباد.

وبذلك يتضح أن القرآن استراتيجية توحيد بمعيار الأخوة الإنسانية وشروطها: التكافل والعدل الاجتماعيان والاجتهاد والجهاد من أجل تحقيق شروطهما جزءا لا يتجزأ من البر الذي يجمع بين البعدين الدنيوي والأخروي أو فقه المعاملات وفقه العبادات ثمرة شرعية لا تكون من دون علوم العمل والتاريخ وتطبيقاتها لصحة العقيدة التي لا تكون من دون علوم النظر والطبيعة وتطبيقاتها لصّحة الخلافة في استعمار الأرض. وهكذا فإنه يمكن القول إن القرآن الكريم قد حدد في سورة البقرة معنى تغيير القبلة على مستويين:

فيكون تأسيس السلطان الروحاني علته تحالف بين الطاغوت الرمزي الذي يريد أن يكون وسيطا بين المستخلف والخليفة في مجال الرزق الروحي (تحريف الدين) من أجل مساندة الطاغوت المادي الذي يريد أن يكون وسيطا بين المستخلف والخليفة في مجال الرزق المادي (تحريف السياسة). وبلغة شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن خلدون يمكن القول : إن العلماء أو القسم الأول من أولي الأمر عندما ينحرفون عن شرع الله وسنة رسوله يفسدون مفهوم الألوهية وإن الأمراء أو القسم الثاني منهم في الظرف نفسه يفسدون مفهوم الرّبوبية.

• الدلالة العقلية لدور المسجد الحرام دوره التّوحيدي:

كيف نحلل عقليا دلالة الدور الذي يؤديه المسجد الحرام في توحيد وعي المسلمين وثقافتهم توحيدا حيا في مجالي الدين والدنيا مرحلة إعدادية لتوحيد البشرية توحيدا روحيا وخلقيا لا ينافي التنوع الحضاري تصديقا لآية التعارف بين القبائل والشعوب البشرية؟ لا بد في البدء أن نرجع هذا الدور إلى عناصره المؤثرة عناصره التي نجدها في علاقة الحرم كما تتعين في لحظة التأثير حال بروزها للعيان أعني في أيام الحج دون أن نركز على خاصيات التأثير المتعالية على التحليل العقلي. فتلك الخاصيات هي مبحث الدلالة النقلية. والمعلوم أن لحظة التأثير البارزة للعيان أيام الحج المعدودات ذات دائرتين:

دائرة التأثير المباشر في الحاضر من المسلمين الحاضر منهم في حيز الحج حيث يكون التأثير فعليا ومباشرا لما فيه من العيش المباشر للمعالم التي جرت فيها أحداث الإسلام الأولى.

ودائرة التأثير غير المباشر في كل مسلمي بلاد الإسلام الذين تشد أنظارهم للقبلة في الوقت نفسه حيث يتحد الزمان والمكان الإسلاميان في لحظة مناسك الحج المتحيزة في الحرمين ومن ثم في وحدة الزمان والمكان وخاصة بفضل ما صار ممكنا بوسائل الاتصال الحديثة.

المستوى الأول:

هو مستوى صلته بالتحريف من حيث هو حدث عيني حصل في التاريخ الديني تم فيه تغيير نص الكتاب ومعناه بالنسبة إلى تحريف الأديان المنزلة من أجل تأسيس سلطان الطاغوت الروحي. وقد حددت سورة آل عمران دوافع هذا التأسيس بصورة مفصلة. لكننا نجد آية ضمن آيات تغيير القبلة تشير إلى هذه الدوافع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَـئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة 174].

ويمكن القول إن لهذا المعنى نظيرا في الأديان الطبيعية أشارت إليه الآية 170 من البقرة رغم أن السلطة الروحية الناتجة عن تحريف الأديان الطبيعية والحائلة دون طلب الحق سلطة محرفة؛ بمعنى آخر هو أقرب إلى سلطان التقاليد منه إلى سلطان المؤسسات إذ يمثلها عبادة الآباء والتقاليد كما هو الشأن في كل المجتمعات البدائية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة 170].

المستوى الثاني:

هو مستوى ما وراء ذينك التحريفين من دوافع. فتأسيس السلطان الروحي يكون إما بتحريف الكتاب في الأديان المنزلة وهو تأسيس الطاغوت الروحاني الذي ينتهي إلى عبادة الوسطاء. أو يكون بتحريف الأخلاق في الأديان الطبيعية وهو تأسيس الطاغوت الزماني الذي ينتهي إلى عبادة التقاليد. وكلاهما ليس حدثا مقصورا على انحراف عرضي بل هو خطة يستعملها المحرفون لتحقيق مصالح أشار إليها القرآن الكريم في آل عمران بالثمن البخس أو الثمن القليل الذي يسعون إليه. إنه قلب العلاقة بين القيم قلبا يجعل الدين مطية الدنيا بدل العكس: **عبادة العجل الذهبي وأمه البقرة رمز الدنيا**.

فالعناصر المؤثرة هي إذن وحدة الظرف الزماني ووحدة الظرف المكاني (الحيزين) في تبادل التأثير المباشر ووحدة فعل التوحيد الزماني (التحيز الحضاري في الزمان أو التاريخ الإسلامي) ووحدة فعل التوحيد المكاني (التحيز الحضاري في المكان أو الجغرافيا الإسلامية) لتبادل التأثير غير المباشر للقاء بين الثقافات في لقاء يكتمل بفضل فعل التوحيد الجامع لها أربعتها (العقيدة التي أولت للحيزين تلك المنزلة فدفعت للتحيزين من حيث هما نموذج وجهة الأمة) الفعل الجامع لكونه أصل الوحدتين المباشرة وغير المباشرة: **الوحدة الروحية للأخوة البشرية بعنوان الاستخلاف والشهادة.**

وإذا كانت وحدة الظرف المكاني بينة فإن وحدة الظرف الزماني تستحق التنويه لأن الحج هو المشعر الوحيد الذي لا خلاف بين المسلمين في تحديد زمانه مهما تعددت البلدان والمرجعيات بخلاف المشاعر الأخرى التي يكون فيها اختلاف الزمان مطلوبا. فكل الفروض الإسلامية الأخرى مطلوب فيها التعدد الزماني. فلحظة دخول المرء للإسلام نطقا بالشهادتين[104]، وتحديد مواقيت الصلاة بحسب حركة الشمس[105] وبدء الصوم وختمه بحسب حركة الهلال[106] وحسبان النصاب من أجل إخراج الزكاة بحسب تحديد الحول[107] كل هذه المواقيت تحديدها مختلف بالطبع وكلها مطلوب فيها الحفاظ على التعدد في وعي المسلمين بالنسبية في علاقة الزمان بالمكان من حيث دورهما في مقومات حياة الجماعة الدنيوية والأخروية وحتى يكون المشعر حيا آناء الليل وأطراف النهار في كل المعمور من الكون.

لكن الحج هو الفرض الوحيد الذي يجمع بين بعدي المشعر من حيث هو فعل شخصي وفعل جمعي مطلق والذي يتميز بكونه زمانه ومكانه لا يختلف مسلمان على تحديدهما الموضوعي[108] مهما كان بلده أو مذهبه وهو تحديد لا يقتصر على أبعاد الزمان الفلكي الثلاثة ولا على أبعاد المكان الفيزيائي الثلاثة بل يتعداهما إلى ما يتعالى عليهما من خلال ربط المشعر الدنيا بالآخرة ووصله الزائل بالباقي.

فما هي دلالة الوحدة المكانية من حيث هي رمز لتوحيد دار الإسلام المنظم لظرف المكان في حياة الأمة؟ أليست طلب المركز المكاني أو مركز الأنظار الجماعية والقلب النابض لوحدة الكيان السياسي المكانية أي لجغرافية الأمة؟ وما هي دلالة الوحدة الزمانية من حيث هي رمز لتوحيد الإسلام المنظم لظرف الزمان في حياة الأمة؟ أليست طلب المركز الزماني أو مركز الأذكار الجماعية والقلب النابض لوحدة الكيان الحضاري الزمانية أي لتاريخ الأمة؟ الجواب الإيجابي عن هذين السؤالين يحدد عوامل التأثير التي ننسبها إلى دور المسجد الحرام في حياة المسلمين عندما يتكثف في لحظة الحج: **ومن ثم فمسرح التأسيس يصبح ركحا كونيا يستعاد فيه التأسيس ببعديه الدنيوي والأخروي ليس في شكل تذكير بالأفعال الحية التي تفوت بمجرد حصولها بل لا بد من جعلها مصحوبة بما يخلدها من الأفعال الإبداعية التي يمكن أن نطلق عليها اسم المنافع الرمزية لموسم الحج.**

ولعل ذلك سيكون أداة وصل وتمتين للوجدان الجمعي فيحد من تخلخل الوحدة المباشرة وغير المباشرة في غير لحظة الحج. ذلك أن القبلة تحقق دون شك في الوعي الفردي خلال كل صلاة وفي الوعي الجمعي خلال صلاة الجماعة على الأقل من حيث الواجب صورة ذاتية مما يتحقق في هذه اللحظة التكثيفية للوحدتين الزمانية والمكانية الدالتين على وحدة تاريخ حضارة الإسلام ووحدة جغرافية دار الإسلام وحدتهما الذاتية في نفوس المؤمنين فتحتاج إلى التدعيم الموضوعي في الأعمال الفنية التي تغذي الحياة الجمعية.

والمعلوم أن الوحدة الذاتية في نفوس الأشخاص ليست ملتفتة إلى الداخل فحسب وإلا لكانت مقصورة على أبعاد الوجود الشخصي ولبقيت مجردة فلا تتعين إلا لحظة الحج فلا تكون منطلقا لتوحيد الأمة أولا والبشرية ثانيا من حيث القيم حتى يكون الدين عند الله الإسلام في الواقع وليس في الواجب فحسب.

فالإسلام ليس ملة تُضاف إلى الملل الأخرى. وملته ليست ملة منغلقة. إنما هي الصدر المفتوح لقبول الناس جميعا بمحض اختيارهم هداية من الله عز وعلا. فمن دون ذلك لا تكون رسالة الأمة الشهادة على الناس بل تتحول إلى وهم يشبه عقيدة الشعب المختار فلا نقطع مع تحريف أهل الكتاب وتحريف الجاهلية: **وتلك هي كونية الرسالة الخاتمة التي تجعلها بالطبع مصب جام الغضب من أصحاب الكونيات الزائفة وآخرتها العولمة الحالية التي جعلت الإسلام حضارة ودارا بؤرة لحربها العالمية الرابعة المزعومة.**

لكن الفهم العميق لهذا المآل اقتضى ألا نكتفي بالدلالة العقلية لدور المسجد الحرام من خلال تحليل دور وحدة المكان والزمان وتوحيديهما وتوحيد المؤثرات الأربعة بل كان لا بد أن نقدم عليه البحث في المنزلة التي حددها نقل القبلة والعودة بها إلى أصلها لنعلم علاقة ذلك بالتحريف في الأديان الكتابية (وشكله الحالي هو الصهيونية والمسيحية المتصهينة) والجاهلية (وشكلها الحالي هو العلمانية واللبرالية المتعلمنة)؛ التحريف والجاهلية اللذان تعد العولمة الرأسمالية شكلهما الأخير.

المسألة الثانية :
السياسة أو السنة المحمدية: مقوماتها الصورية

من البين بنفسه أن تحديد مقومات السياسة يعد من أهم عناصر الاستراتيجية لأن نسبتها إليها هي نسبة ما تقتضيه إجراءات إنجازها إلى ما يقتضيه منطق تصورها. لذلك فمقومات السياسة الصورية مثلها مثل مقومات الاستراتيجية ينبغي أن نستمدها من القرآن الذي يحدد مواصفات السياسة النموذجية لتحقيقها: ذلك هو المقصود من هذه المقدمة الأخيرة التي تطلب إجراءات الإنجاز كما طلبت المقدمة السابقة منطق التصور. وينبغي أن نبدأ فنشير إلى أمرين:

أحدهما تاريخي.

والثاني تصوري بصورة عامة ودون الكلام في العلاقة بين القرآن والسنة.

فتاريخيًا يكاد العرض الرسمي للتاريخ السياسي في المرحلة النبوية والراشدية يحولهما إلى سلسلة من الأفعال المرتجلة التي لا يسندها فكر سياسي نظري ولا خطط عملية ذات استراتيجية قصدية. وأقصى ما يفسرونها به هو نظرية العبقريات أو المعجزات أو حتى الصدف. فلا يمكن بمثل هذه النظرة أن نفهم الممارسة التي حدثت ولم كانت كما كانت وبالتحديد لم نجحت، لأن التوفيق الإلهي كما يحدده القرآن الكريم يقتضي السعي والعمل بالسنن الكونية. ودون ذلك يكون ما ورد في القرآن بخصوص الإجراءات التي يقتضيها تحقيق الرسالة أمرا فاقدا لكل معنى. ولو صح وصف عمر بن الخطاب -رضي الله

عنه- ممن يتصور نفسه مادحا إياه بأنه مجرد شيخ قبيلة في الجاهلية لكأن الإسلام لم يغير شيئا: ينام في الصحراء مطمئن البال لأنه عادل وليس رجلا على وعي تام بأنه على رأس دولة ذات رسالة كونية يواصل إنجاز استراتيجية أسست أكبر أمة عرفها التاريخ فضلا عن كونها بذرة لوحدة الإنسانية.

لكأن أمير المؤمنين لم يكن قائد أمة جيشها شرع في فتح الإمبراطوريتين اللتين تحتلان أرض العرب قبل الانتقال إلى فتح العالم. فنتساءل عندئذ كيف يكون عمر الرجل الذي حقق الفعلين الرمزيين المؤسسين لتاريخ الأمة، لو لم يكن ذا فكر نظري بعيد الغور يعلم دور الرموز في تأسيس الأمم كم هو أساسي: **بداية ضبط الزمان بتحديد بداية التاريخ بأهم فعل رسولي (الهجرة) وبداية ضبط المكان بتحديد أهم توصية قرآنية (الديوان لكتابة كل شيء) ومن ثم تحديد مقومات الوجود الفعلي لقاعدة الشريعة أعني الدولة**؟ وكيف شرعت جيوش الأمة في عهده في تحقيق شروط الانتصار على الإمبراطوريتين اللتين كانتا تستعمران طرفي قلب الإسلام رغم قلة الإمكانات وحداثة التكوين؟ ولم اغتاله شخص ينتسب إلى أعتى هاتين الإمبراطوريتين غدرا وتعصبا؟

فهو من اختار **رمز بداية التاريخ الإنساني** فوق الزمان الطبيعي. وما كان ليفعل لو لم يكن يعلم أن الزمان الفلكي لا معنى له حضاريا وأن الأمم تصبح ذات تاريخ عندما تنظمه برموز ذات دلالة خاصة بها. ومن علامات فساد الوعي الإسلامي الحالي أن الأنظمة القومية وخاصة العربية والفارسية والتركية عادت إلى تسميات جاهلية لعناصر الزمان وإلى رموز جاهلية للدلالة التاريخية. فأسماء الشهور والأعياد وحتى بدايات التأريخ صارت مختلفة بين المسلمين. والتقويم الغالب صار التقويم الميلادي.

وهو من أسس **رمز بداية الجغرافيا الإنسانية** فوق الجغرافيا الطبيعية بتأسيس الديوان. وما كان ليفعل لو لم يكن يدري أن المكان الطبيعي لا معنى

له وأن الدولة من حيث هي كيان عقلي ورمزي لا تتعين إلا بفضل جهاز تمتد شجونه في الأرض الخاضعة لسيادتها وتلك هي الجغرافيا السياسية فوق الطبيعية فضلا عن قيادة الحرب ضد إمبراطوريتين لتحرير أطراف الجزيرة بأمة ما تزال غضة لأنها قريبة العهد من داحس والغبراء فضلا عن حرب الردة؟ ومن علامات فساد الوعي الإسلامي الحالي الحواجز بين الأقطار الإسلامية في حركة البشر والبضائع وتعدد الأنظمة التي وظيفتها التوحيد أعني الموازين والمقاييس وخاصة العملة التي هي جماع الحد الأوسط بين كل الحدود في المعاملات البشرية.

وتصوريًا يكاد العرض التاريخي لهذه اللحظة المؤسسة من حضارتنا أن يغفل أمرا هو في السياسة نظير الصمت في الموسيقى أعني: **الترك المؤسس قياسا على الفعل المؤسس**. فترك ما لا يمكن أن يكون تركه لغفلة يكون أحيانا أهم من الفعل دلالة على فلسفة الفكر السياسي عند من يحلله مفترضا أن عدم فعل ما كان منتظرا فعله هو بدوره عملا سياسيا قد يكون أخطر من الفعل. فعدم تعيين الرسول خليفة على المسلمين مثلا يمكن أن يعد أهم حدث سياسي في تاريخ الأمة: **لا يمكن للرسول أن يكون قد غفل عن أمر لم تخل منه أفعاله كلها من البداية إلى الغاية**. إنه أهم من كل الأفعال السياسية الأخرى حتى الموجب منها عند النظر إلى المسألة من حيث التحديد السياسي المؤسس ذو الدلالة التاريخية: بداية التفرع من الحقبة الراشدة بعد توقف الوحي لأن أصلها كان ومعه الوحي.

فرغم ما قد يذهب فيه البعض أغرب المذاهب إلى حد تفسير الفتنة الكبرى به فإنه قد كان أفضل طريقة لتحقيق صفة الرشد الإنساني المستغني عن الوصاية فتحصل فعلا بالاجتهاد الإنساني الخالص وليس بالتعيين أو بالوصية: **فمن دون هذا القطع القصدي مع رشد السلطة المعصومة لا يكون الرشد الإنساني صفة ذاتية واجتهادية للأمة بل يبقى محتاجا إلى تدخل الوحي في تسيير الشأن الإنساني**.

والمعلوم أنه لا شيء يضمن أن يكون تعيين الخليفة لو حصل كافيا بالضرورة لمنع الفتنة إذ إن أسبابها لا تعود إلى ما تركه الرسول من الأفعال بل إلى ما تركته الأمة مما لم يتركه الله ورسوله من الأحكام بالأقوال والأفعال[109]: والتخلي عن الاستراتيجية القرآنية والسنن المحمدية رغم وجودهما يثبت ذلك. وقد يجد الكثير بعض الغلو في تقديمنا ما يتصورونه من الصدف التاريخية تقديما يجعله عين الانتظام التاريخي الدال على العناية الإلهية بهذه الأمة لأنها حاملة رسالته الخاتمة للإنسانية قاطبة. فنحن نزعم أن الحقبة النموذجية لتحقيق الأمة البذرة لم تكن مخمسة بالصدفة: فأصلها كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- وفروعها الخلفاء الأربعة وكل واحد منهم كان رمزا لأحد أركان الإسلام الخمسة مثلما أن أحدها رمز له.

وكما هو معلوم فالرسول هو الشاهد علينا ومن ثم فهو نظير الركن الأول أو الشهادة التي تترتب عليها الأركان الأربعة الباقية كما بينا في المقدمة السابقة. وكلاهما رمز للآخر: الرسول رمز الشهادة والشهادة رمزه.

وأبو بكر الصديق -رضي الله عنه- استخلفه الرسول في الصلاة وإذن فهي رمز خلافته وهو رمزها رغم أن معركته الأساسية دارت حول تركيز ركن الزكاة في سياسة الدولة الإسلامية. وما من أحد يجهل التلازم بين هذينِ الركنين في القرآن الكريم لأن الأولى رمز الإيمان والثانية رمز التحرر من الطاغوت - أعني أقوى الطواغيت - الذي هو سلطان المال على صاحبه.

وعُمر-رضي الله عنه- عرف بالعدل والصرامة وهما شرطا التصرف في مال المسلمين وإذن فرمز خلافته الزكاة خاصة والسياسة الاقتصادية عامة وكما هو معلوم فهو الذي منع توزيع الأراضي المفتوحة على الفاتحين لئلا تحرم الأجيال المقبلة رغم أن اجتهاده الأساسي كان حول القانون الجنائي أو تطبيق الحدود وتأسيس ركني الدولة المادي (تنظيم المكان بالديوان الإسلامي) والرمزي (وتنظيم الزمان بالتقويم الهجري).

وعثمان -رضي الله عنه- عرف بالعلم والورع فهو جامع القرآن أساس وحدة الأمة الروحية جمعا توخى فيه شرط المعرفة العلمية وجوهر المعايير العلمية: تكوين لجنة خبراء لأن معيار الحقيقة العلمية ليس هو شيئا آخر غير إجماع العلماء. والحقيقة العلمية المقصودة هنا لا تتعلق بمضمون النص بل بكون النص نزل حقا ونزل على تلك الصورة وهي إذن حقيقة الواقعة لا حقيقة معناها. وإذن فرمزه الصوم وهو رمز الصيام والمعلوم أن شهر رمضان هو شهر نزول القرآن رغم أن معركة الخليفة الثالث الأساسية كانت جمع القرآن وتوحيد نُسخه.

أما علي-رضي الله عنه وكرم وجهه- فرمزه هو الحج أعني جوهر العلاقة بين الدين والدنيا عامة. ولعل معركته الأساسية هي اكتشاف الإشكال الجوهري في الملة أعني إشكال العلاقة بين الدين والسياسة. ولما كان ذلك من أعسر المهمات في التاريخ الإنساني إلا بتوفيق من الله – لذلك اعتبر ابن خلدون أن الدعوة من غير عصبية لا تتم حتى في البعثة مستندا إلى الأثر: «ما بعث الله رسولا إلا في منعة من قومه»- فإن القصد لم يتحقق. فانتهت بنهاية خلافته الخلافة الراشدة[110].

وهذا الترامز المتبادل بين الأركان ولحظات المرحلة التأسيسية في المجال السياسي من العلامات الحاسمة على علاقة صلة الدين بالسياسة وعلى علاقة الأركان الخمسة بعناصر النموذج المحمدي الخمسة أعني سياسة تطبيق الاستراتيجية القرآنية في:

مجال الرزق.

ومجال السلطان عليه.

ومجال الذوق.

ومجال السلطان عليه.

ومجال السلطان المتعالي عليها جميعا أو الاستجابة إلى الرب كما في الآية 38 من الشورى.

ولم تحسم الفتنة التي بدأت مباشرة بعد وفاة الرسول لأن الفروع الأربعة لا ينفصل بعضها عن البعض إلا بفضل استعصاء الفتن المتوالية على العلاج وهي ستعود إلى الاتصال بعد أن أدركنا سر الانفصال بفضل تجارب الأمة فبات تجاوز أسباب الفتن ممكنا.

ولعل اغتيال الخلفاء الثلاثة الأواخر من الرموز الدالة على اغتيالاتٍ ثلاثةٍ أصابت أركان الدولة الإسلامية:

اغتيال رمز العدل في المال أعني الفاروق

واغتيال رمز الورع في العلم أعني عثمان

واغتيال رمز الدين في السياسة أعني علي.

واغتيال هذه الرموز هو علامة النقلة من الخلافة إلى الملك العَضوض لأن كونها صارت ملكا وكون الملك صار عضوضا ليس شيئا آخر غير فقدان هذه الأركان الثلاثة: **العدل الاقتصادي والورع العلمي وتعالي الدين على السياسة.** فإذا فسدت سياسة المال وسياسة العلم وعلاقة الدين بالسياسة-خاصة إذا كانا بما هما عليه من صلة متينة كما هي حالهما في الإسلام- حصل في الدولة ما عرفه تاريخ الأمة السياسي أعني مربط الفرس في أزمتها الحالية، ومن ثم بداية كل إصلاح حقيقي: **وهذا هو التحريف الذي يقصه القرآن الكريم في كلامه عن التجربة الروحية الإنسانية وهو انتقل من الحديث إلى الحدث في تاريخ الأمة الفعلي حتى ترى بالممارسة معنى التحريف كما أشرنا.**

فقد أصبح الأمر كله دنيويا كما ترمز إلى ذلك الحرب الأولى أو حرب الردة التي كان قصد أبي بكر فيها الحيلولة دون عودة الجاهلية التي أرادها معطلو فرض الزكاة التي هي شرط السلطان الخلقي على السياسة الاقتصادية. الدولة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين دولة ارتد وجهها السياسي بهذه الاغتيالات لرموز القيم القرآنية أعني العدل (عمر) والعلم (عثمان) والعلاقة السوية بين

الدين والسياسة (علي) فانقلبت إلى أضدادها تماما أيا كان المذهب الرسمي سنيا أو شيعيا أو خارجيا أو معتزليّا بمعنى أن رمزها صار نقيض ذاته:

فالعدل العمري عوضه الظلم والمال الحرام

والأمانة العثمانية في القرآن عوضها الجهل والعلم الفاسد

ومحاولة علي التوفيق بين الديني والسياسي تحولت إلى التحريف الشيعي الذي يؤسس لاستبداد الحق الإلهي في السياسي بالنفاق الديني ومن ثم قلب الإسلام رأسا على عقب للعودة إلى الطاغوت المضاعف رمزا إليه بعلاقة فرعون بهامان.

لكن الأمة بقيت ولله الحمد بمنأى عن الأدواء، لأنها ظلت بنية أساسية لم يفسد منها الجوهر الروحي للإسلام والمسلمين. وذلك ما يرمز إليه عدم اغتيال رمزي الشهادة والصلاة أي الرسول وأبي بكر. ويمكن أن نذهب إلى أكثر من ذلك فنزعم أن الحقبة الثانية من تاريخ الإسلام بعد عهد الرسول والخلافة الراشدة هي النقيض التام للحقبة النموذج. فما حصل بين نهاية الخلافة الراشدة ومثال لحظة الاستئناف الحالية هو النقيض المطلق لما حدث قبل بدايتها في الواقع وغايتها في المثال. وإذن فما بين نهاية الخلافة الراشدة وبداية الاستئناف هو النموذج السلبي الذي مرت به الأمة لتعيد كل التاريخ الإنساني الذي يقصه القرآن في التحريف الفعلي للرسالة. وبذلك فقد تحقق أمام المسلمين عيانا وجها النموذج في التاريخ الفعلي نظير ما ورد من أمثلة في قصص القرآن الكريم في التاريخ الفعلي وفي وعينا به وعينا الذي هو جوهر رؤية الاستئناف للتاريخ: ما ينبغي وما لا ينبغي.

ولذلك فإنه يمكن أن نقسم مراحل الانحطاط الإسلامي بعد العهد الراشدي إلى خمس مراحل ولكن بترتيب مقلوب ثلاث منها أصابها ما أشرنا إليه من الأدواء هي: فساد قيمة المرحلة العلَوية فقدمت الدنيا على الدين

وفساد قيمة المرحلة العثمانية فقدم الجهل على العلم وفساد قيمة المرحلة العمرية فقدم الظلم على العدل. ولم تنج من المراحل إلا المرحلتان الرابعة والخامسة اللتان كانتا الأولى والثانية أعني:

المرحلة البكرية لأن الصلاة لم تشبها شائبة.

والمرحلة المحمدية لأن الشهادة بقيت على حالها.

والمراحل الثلاث الأولى كما ذكرنا رمزها الجامع هو اغتيال ما يرمز إليه الخلفاء الثلاثة المغتالون. لذلك فما يناظرها بعدها صار مناقضا لقيم القرآن بالترتيب التالي: فالسياسة أولا صارت لا قرآنية (عكس ما قصده علي -كرم الله وجهه-) والتربية ثانيا لا قرآنية (عكس ما قصده عثمان -رضي الله عنه-) والمعاملات ثالثا لا قرآنية (عكس ما قصده عمر -رضي الله عنه-).

وها نحن نرى الأعداء والطوابير الخامسة يريدون للعبادات رابعا ألا تبقى قرآنية ويكادون يلحقون بها الشهادة في حربهم على قسمها الثاني ممثلا برمزها أي محمد صلى الله عليه وسلم حتى يعود المسلمون نهائيا إلى الجاهلية في الأخلاق باسم التحديث حتى وإن بقيت الشعائر معمولا بها بشكل الدجل الصوفي. ومعنى ذلك أننا الآن نتصدى للحرب على المرحلتين الأخيرتين: منع العبادات ورمزها أبو بكر ومنع الإسلام ككل أو الشهادة ورمزها محمد صلى الله عليه و سلم. لذلك فالهجوم شبه الدائم على هذين الوجهين ورمزيهما وخاصة على الرسول ليس من الصدفة في شيء.

وهكذا فاغتيال الخلفاء لم يكن كذلك من الصدف التاريخية بل هو رمز للأمور التي فقدها المسلمون في إدارة شأنهم. اغتيال عمر يعني فقدان العدل واغتيال عثمان يعني فقدان العلم واغتيال علي يعني فقدان تعالي الديني على السياسي. ولم يبق لحسن حظ المسلمين إلا أمران لم يقع اغتيالهما وهما أساس صمودهم اليوم كما أنهما يمثلان العامل الأساسي الذي ييسر على الأمة استئناف

دورها رغم الحرب الحالية عليهما. ولما كان رمز التوجه الصادق إلى الله (أبو بكر والصلاة) ورمز الانتساب إلى الإسلام رمزه المطلق (الرسول والشهادة من حيث هي جوهر ثورتي القرآن أعني الاجتهاد والجهاد) لم يقع اغتيالهما فإن الاستئناف سيكون بإذن الله منطلقا منهما لإصلاح ما أفسده الاغتيال.

فتكون الأدواء ثلاثة هي:

سلطان الظلم.

وسلطان الجهل.

وسلطان الأدلجة الدينية أو حصر الديني في التوظيف السياسي.

ولا يمكن لمنطلق العلاج أن يكون إلا الركنين الباقيين:

معاني الصلاة.

ومعاني الشهادة.

ومعاني الصلاة مشروطة بمعنيي الشهادة معنييها اللذين يتعينان حقا في مجاهدتي الاجتهاد والجهاد وهما غاية ما ترمز إليه الصلاة لكأنهما يمثلان الدال وهي تمثل المدلول. لكن الدال والمدلول لا ينفصلان إلا في الذهن أما في العين فهما يتحدان وذلك هو جوهر سياسة الرسول: التطابق بين ما في الذهن وما في العين أو الصدق القيمي ليعود العدل والعلم والتعالي في وجودنا التاريخي الفعلي فلا تبقى هذه القيم مجرد مثُل عليا عديمة الأثر في الوجود. والمطلوب هو أن يتحدا في سياسة الأمة كما اتحدا في سياسة الرسول لأن الأمة هي الوحيدة التي ورثت العصمة التشريعية وكلفت بالشهادة على العالمين: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة 143]. وإذن فينبغي علاج أربع مسائل مضاعفة يعد الجهل بها أكبر معيقات فعل التوحيد أو إن شئنا سبب الفرقة بين فئات الملة وبين الملل والنكوص بتاريخ الإنسانية الخلقي إلى تاريخها الطبيعي:

المسألة الأولى: موضوعها صفات الأمة البذرة لأداء دورها التاريخي الكوني.

المسألة الثانية: موضوعها المقومات التي حددها القرآن لسياسة النبي:

تحديد مقومات السياسة عامة والسياسة النبوية[111] خاصة فعلا وتركا وهي إجراءات يمكن استقراء أحكامها من القرآن الكريم واستنباطها من تاريخ اللحظة المحمدية نفسها.

تحديد ما يمكن أن يطرأ عليها من تحريف يفسد عوامل تأثيرها الحقيقية أعني أحكام فعلها الصورية وأخلاقها فضلا عن دورها النموذجي وللتحرير وذلك ما أطلقنا عليه رمزيا صفة اغتيال العدل والعلم والتعالي.

المسألة الثالثة: موضوعها محاذير التعامل مع سياسية النبي:

المحاذير التي ينبهه إليها القرآن: وهي نوعان مضاعفان سياسي من حيث العلاقةُ، بين الغاية والوسيلة وديني (ألا يخضع الدين للسياسة) من حيث المعرفةُ بالمقاصد الإلهية (ألا يدعي العلم بالغيب): وذلك ما قصدنا بالمجاهدة النبوية التي هي اجتهاد وجهاد في ما عدا التبليغ.

المحاذير التي نبه إليها النبي نفسه: وهي نوعان كذلك سياسي من حيث عدم تعيين الخليفة وديني من حيث الأمر بعدم الإطراء: وذلك ما يرمز إليه النهي عن كتابة الحديث.

المسألة الرابعة: موضوعها إثبات تعالي القرآن على التاريخ رغم كونه منجما ومتعلقا بالتاريخ من حيث تحديد استراتيجية تحقيق الاستخلاف فيه وسياسة هذا التحقيق الذي هو بالضرورة مكاني وزماني:

الوجه الأول: هو علاقة النجوم بأسباب النزول وهل يعني ذلك أنها علاقة تقتضي التاريخية أم لا؟.

الوجه الثاني: هو ترتيب نجوم القرآن هل هو خاضع لتواليها في الزمان أم إن لها ترتيبا ذاتيًا يقتضيه نسق القرآن الكريم ومقومات الاستراتيجية؟

وتتحد المسائل كلها في ما أطلقنا عليه منطق السياسة المحمدية من حيث هي تحقيق للاستراتيجية بالعلم (الاجتهاد) والعمل (الجهاد) في مستوى التاريخ الرمزي وبمؤسسات صورة العمران ومؤسسات مادته في مستوى التاريخ الفعلي. والهدف هو ما بينا في كلامنا على المبادئ التي اغتيلت وينبغي إحياؤها (العدل والعلم وتعالي الروحي أو الديني على المادي أو السياسي) من منطلق المبدأين اللذين ما يزالان مؤثرين في حياة الأمة (الصلاة أو التوجه إلى الله والشهادة أو تحقيق الرسالة بالاجتهاد والجهاد في التاريخ الفعلي).

القضية الأولى:
الصفات التي تؤهل الأمة البذرة لدورها التاريخي

وفيها وجهان:

سلبي هو مفهوم التحريف.

وإيجابي هو مفهوم الخيرية.

آل عمران: أ. التحريف، ب.مسألة الخيرية.

التحريف الجامع وفروعه الأربعة: **تحريف الاجتهاد النظري والشرعي وتحريف الجهاد الخلقي والسياسي.**

• الوجه الأول: التحريف الوجودي والقيمي:

فلنعرف مفهوم التحريف ولنعلله منطلقين من تحديد القرآن الكريم وتعليله. ودون أن أوغل في التحليل والتأويل سأكتفي بالإشارة إلى نوعي التحريف وعلتيه وثمرتيه كما يمكن استقراء ذلك من القرآن الكريم. ويمكن لتحديد هذه العناصر بصورة سريعة يقتضيها المقام الاقتصار على سورة آل عمران وبالإشارة دون العبارة:

فأما النوع الأول من التحريف فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التحريف المادي للنص بالزيادة أو بالنقصان. فآل عمران تتحدث صراحة عن التحريف المادي بالزيادة [آل عمران 78]. أما التحريف بالنقصان فيمكن تعريفة بمثال حذف النصوص المبشرة بالرسالة المحمدية. وهذا كاف بخصوص التحريف المادي لأنه ليس إلا العلامة الفاضحة للداء الحقيقي وليس هو المقصود الأساسي عند الكلام على التحريف.

وأما **النوع الثاني** من التحريف هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التحريف المعنوي. إنه التأويل المنهي عنه في الآية السابعة من آل عمران. وهو كذلك قسمان: فهو قابل لأن يكون بالزيادة أو بالنقصان مثل التحريف المادي كما سنرى. وكلا القسمين مضاعف بالجوهر بخلاف قسمي التحريف المادي اللذين يتضاعفان بالعرض تبعا لقسميه. ومن ثم فالتحريف المعنوي هو العلة الحقيقية للتحريف المادي. لذلك فتعليله تعليل للتحريف المادي لتبعيته له كما تبين سورة آل عمران.

فالتحريف المعنوي أو التأويل يمكن أن يكون متعلقا: **1- بالعقائد أي بالآيات الخبرية وهو نوعان : وجودي وقيمي 2- أو بالشرائع؛ أي بالآيات الإنشائية وهو ينتج عن التحريف القيمي.** ففي الشرائع يمكن للتأويل من حيث هو تحريف أن يوسع تنزيل أحكام الله فيحلل ما هو حرام ويمكن أن يضيقها فيحرم ما هو حلال: فيكون في الحالتين عدوانا على حدود الله بالزيادة أو بالنقصان. أما في العقائد فالتحريف المعنوي يمكن أن يتعلق بـ**المترلة الوجودية** للأمر المخبر عنه في آيات القرآن الخبرية أو بـمترلته **القيمية** فيها. وذلك يكون بالزيادة أو بالنقصان (فما يزاد للإنسان ينقص لله وجوديا أو قيميا).

وذروة هذا التحريف المعنوي هو الموضوع الرئيس لآل عمران وهو كذلك موضوع الحوار مع نصارى نجران والمباهلة: لتعلقه بالتحريفين الوجودي المطلق (حقيقة الله والإنسان: تأليه عيسى) والتحريف القيمي المطلق (لمن التشريع لله أو للإنسان: تشريع رجال الدين بدل النص الديني). ويتضاعف التحريف المادي بالتبعية أي إن المحرف المعنوي بعد أن يحدد نوع المعنى الذي يريد إيجاده في النص أو إلغاءه منه يحقق ذلك ماديا في متن النص زيادة أو نقصانا ماديين.

و الآن فما العلل؟ الجواب حددته سورة آل عمران: القيمون على الدين يبيعون الباقي بالفاني فيحرفون الدين من أجل المصلحة المادية بالتحالف مع

رجال الدولة الحاكمين أو المعارضين جاعلين الدين إيديولوجيا تحقق لهم مصالحهم ومصالح من تحالفوا معه [آل عمران 77]. وهذا هو الطاغوت ببعديه الروحي (سلطة رجال الدين أو العلماء بالمصطلح التقليدي) والزماني (سلطة رجال الدولة أو الأمراء بالمصطلح التقليدي). ويمكن التعبير عنه بلغة رمزية فنسميه التحالف بين هامان وفرعون لأن سلطان هامان يمثل الطاغوت الروحاني وسلطان فرعون يمثل الطاغوت الزماني. وكما هو معلوم فإن الآية: 256 من البقرة قد قرنت الكفر بالطاغوت بالإيمان بالله واعتبرت ذلك ثمرة لتبين الرشد من الغي ودليلا على الاستمساك بالعروة الوثقى أي بالدين الذي يحرر ولا يستعبد [آل عمران 80].

والآن فما المقصود بالتحريف الوجودي وكيف رفضه القرآن الكريم؟ آية واحدة من آل عمران تكفي: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران 79].

وما المقصود بالتحريف القيمي وكيف رفضه القرآن الكريم ؟ آية واحدة من آل عمران تكفي: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران 83][112].

تأليه الإنسان واستبدال شرع الله بالشرع الوضعي ذلكما هما التحريفان اللذان يمثلان الطاغوت: فالأول يجعل القوي يستعبد الضعيف والثاني يجعل الهوى شرع البشرية في العلم والعمل (لأن التحريف القيمي مضاعف نظري وعملي). ومن ثم فالدين لا يبقى دينا لله بل يصبح إيديولوجيا في خدمة الطاغوت سواء كان في الأمة الواحدة أو بين الأمم في المعمورة كلها كما نرى حولنا؛ فما هما ثمرتا التحريف المرتان؟ أو بصورة أدق : ما هي ثماره الخمس؟ لأن التحريف الوجودي ينتج عنه تحريفان قيميان هما:

التحريف المعرفي.

التحريف الخلقي.

فيتفاعلان لتصبح التحريفات الفرعية أربعة ويبقى هو رأسها وأصلها وهو إذن داهية الدواهي لأنه هو التحريف الأتم وأصل نظرية الشعب المختار الدينية والفلسفية:

التحريف المعرفي: إطلاق نظرية شعب الله المختار. لم يعد اليهود شعبا مختارا اصطفاه الله بالنبوة والرسالة كما يزعمون فحسب بل أصبحوا أبناء الله من دون الخلق والوحيدين المصطفين لمعرفة الحقيقة دون سواهم بالمطلق. لذلك كان همُّ القرآن بيان أن لكل أمة نبيا بلسانها وأن اتصال المطلق بالإنسان يعم الإنسانية بل كل الموجودات إذ إن الإسلام ليس للبشر وحدهم. لذلك فلا مانع عندهم من أن يكون كل من ليس يهوديا عبدا لليهود. وهذا المعنى هو عينه ما فهمه مؤسس حركة الإصلاح: «لوثر».

التحريف الخلقي: إطلاق الهوى مصدرا للتشريع. فما يريده القوي هو الشرع ويسمي ذلك حقوقا طبيعية وعلى الآخرين أن يخضعوا له. فكل ما حصل في الأمريكيتين وما يحصل في حركات الاستعمار علل بالرسالة التحضيرية أو بفرض القيم في مدلولها الغربي. ونحن اليوم نقاوم هذا التحريف لأننا بتنا ضحية لمعركة التحضير الغربي شعارا لاستعمارنا وأخذ ثرواتنا وانتهاك أعراضنا.

فلا يكون الدين والقيم أمرا فطريا يشترك فيه الجميع لأنه موجه إلى الإنسان من حيث هو إنسان بل هما أمر لا يكتسب إلا بالانتساب إلى المسيح من خلال الخضوع لشرائع ممثله الشرعي الوحيد الكنيسة. لن تكون إنسانا إلا إذا صرت مسيحيا. فيصبح تمسيح العالم رسالة تحويل العالمين لعبيد بني إسرائيل: «الجوهيم».

ويكون كل ما يجري في التاريخ الخاضع للهوى هو إرادة الرب كما تعينت في الابن وجماعته وتلك هي فلسفة التاريخ المسيحية في صيغتها الهيجلية وحتى اللايبنتسية كما في تمييزه المزعوم بين القضاء والقدر عند المسلمين جاعلا إياه بكل تحكم مطابقا للجبرية العمياء وفي المسيحية دالا على الإيمان بالعناية الربانية دون جبرية. فتصبح نهاية التاريخ تحقيق النموذج الهيجلي للرأسمالية الفتاكة التي تتنكر بزي الديموقراطية المخادعة.

والحصيلة هي:«العولمة الغربية» التي يحياها العالم كله والتي لا يقاومها فعلا وبصورة مبدئية غيرنا: التاريخ يتوقف عند تغريب العالم كله بمعنى تمسيحه تمسيحا صهيونيا.

فمن هي الأمة التي تتصدى لهذه المعاني من التحريف؟ أليست أمة محمد صلى الله عليه وسلم؟ هل نرى غيرهم يسعى إلى تحرير البشرية من التحريف الوجودي والتحريف القيمي بفرعيه البسيطين وفرعيه المركبين أعني ثمراته الخمس المرة؟ أم إن ذلك كله من الصدف وليس بذي دلالة لفهم الطابع الكوني للرسالة؟ إن الدليل القاطع على كونية الرسالة وختمها للرسالات ومن ثم طابعها الثابت الذي لن يتغير هو إيجابا تاريخ الإسلام صفا وعد الله أهله بالاستخلاف وسلبا تاريخ الصف المقابل الذي توعده الله بالاستبدال.

• الوجه الثاني: الخيرية في الأمة النموذجية:

ليس من شك في أن الآية 110 من آل عمران لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء معنييها الإيجابي والسلبي بالقياس إلى الاستراتيجية القرآنية التي حاولنا استنباط معالمها مباشرة ثم بالاستقراء من تاريخ الأمة البذرة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. فلا يمكن أن تكون خيرية

مرسلة بل هي خبرية مشروطة. فلكأن المعنى هو أن المخاطبين «يكونون خير أمة ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر». فيكون الأمر والنهي المشار إليهما شرطي الخيرية ومن ثم فالخيرية تصبح وصفا عاما يستحقه كل من قام بالأمر والنهي المشار إليهما أعني الصف المستخلف في الاستراتيجية. فلا تكون خبرا يصف المسلمين بالمعنى الذي ينطبق على جماعة مشار إليها في التاريخ وحدهم بل حدا ورسما لمن ينبغي أن يتصف بالخيرية فيعد مسلما أي الصف الموعود بإرث الأرض والاستخلاف فيها.

وتوجد قرائن كثيرة تؤيد هذا الفهم نذكر منها اثنتين من آية الخيرية ذات الصيغة الخبرية هذه واثنتين من آية الخيرية الإنشائية المتقدمة عليها (الآية 104 من آل عمران) ونشفع هذه القرائن بقرينة جامعة بين الآيتين وتستمد من الآيات التي تتوسط بين الآيتين 104 و 110 من آل عمران. وهذا الفهم يخلص الآية 110 من حصرها في ظرفها خطابا لجماعة من المسلمين. فينبغي ألا تقرأ خطابا محددا بظرفيه الزماني والمكاني لئلا تكون دالة على لوم المخاطبين لتغيُّر حصل فيهم نقلهم مما كانوا (كنتم) إلى ما اقتضى خطابهم بما يشبه العتب على عدم بقائهم على ما كانوا عليه من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر (فتكون «تأمرون وتنهون» كأنهما تُضمران قبلهما جوابا على شكل «كنتم...لما كنتم...»).

وهذه القرينة الأولى سلبية لأنها تعتمد على فرضية مستبعدة هي فرضية الطابع الظرفي للخطاب وهو ما يتنافى مع ما يتصف به الخطاب القرآني من كلية تتجاوز الظرفيات. لذلك فالقرينة الثانية من الآية نفسها تنفي حصر الخيرية في المسلمين لأنها تشير إلى أن بعض أهل الكتاب لهم الصفة الجامعة والمعللة للاتصاف بشرطي الخيرية أعني الإيمان بالله.

أما القرينتان الثالثة والرابعة فهما حاسمتان لأنهما تستثنيان فرضية القرينة الأولى استثناء مطلقا وتؤكدان القرينة الثانية فتوجهان الفكر إلى الفهم الكلي

للعلاقة الشرطية بين الوصف بالخيرية والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشار إليهما في الآية. وهاتان القرينتان تستمدان من الآية 104 من آل عمران التي هي إنشائية المعنى والمبنى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الآية التي تدل بطابعها الإنشائي (القرينة الثالثة) وبثمرتي الإيمان بالله بداية وغاية (الدعوة إلى الخير بداية والفلاح غاية) الناتجتين عن هذا المعنى (القرينة الرابعة):

فتقدم هذه الآية 104 ذات الصيغة الإنشائية على الآية 110 ذات الصيغة الخبرية يجعل الأولى في محل الشرط والثانية في محل الجواب. فيكون الجمع بين الآيتين منطقيا من جنس «إذا...(وحصرًا إذا)...فإذن». وتكون العلاقة هي علاقة التلازم المنطقي أو اللزوم بين الحدين طردا وعكسا. لكأن الحصيلة هي : إذا أطعتم أمر الآية 104 كنتم ما تصفكم به الآية 110 ولا تكونوا كما تصفكم الآية 110 إلا إذا أطعتم ما تأمركم به الآية 104.

لذلك فلا يمكن القول بخيرية شعب من حيث هو ذلك الشعب أو ملة من حيث هي تلك الملة لأنها عندئذ تصبح من جنس الخيرية المحرفة أعني عقيدة الشعب المختار دينيًا (الصهيونية) وخيرية الشعب المختار فلسفيًا (النازية) بل وخيرية الجمع بين الخيرتين بهذا المعنى العنصري لمجرد تعيين المتصفين بها تعيينا حصريا وليس تعيينا منفتحا على كل من يحقق الشرط فيتحقق فيه المشروط كما يعتقد اليمين الأمريكي من المسيحية الصهيونية.

لكن أهم القرائن هي القرينة الجامعة فهي ما تفيده الآيات الخمس المتوسطة بين الآية 104 ذات الصيغة الإنشائية والآية 110 ذات الصيغة الخبرية ومن ثم مطابقة الدلالة الجامعة لوجهي الشرطية شرطا وجواب شرط بمعنى التلازم بين مدلول الآية 104 و مدلول الآية 110 أو اللزوم الطردي والعكسي بينهما. فحتى يصح التطابق بين الشرط والمشروط تعريفا لمعنى الخيرية من حيث هي

وصف لفاعل الخير بالمعنى المطلق أو المؤمن بالله فينبغي أن يكون ما بين الشرط والمشروط تعريفا لجوهر هذا التطابق بين فعل الخير والاتصاف به أو التدين بمعناه المطلق أي الإسلام، لأن الدين عند الله هو الإسلام.

وقد جمعت الآيات الخمس المتوسطة معنى الاستراتيجية التوحيدية القرآنية أعني جوهر الرسالة التي تجعل شروط الاتصاف بالخير بسبب فعل الخير (بمقتضى المعادلات التالية):

ففاعل الخير للخير= خير = مسلم لله. والعلة أن الإنسان مسلم بالفطرة = يعني أن فعله الخير بقصده فعل لوجه الله وهو جوهر ما يكون فعلا ناتجا عن الإيمان الصادق في المنظور التاريخي للأمة المستخلفة وعكسها للأمة المستبدلة وذلك بمقتضى المعاني التالية التي تصح على الأمة الواحدة أو بين الأمم لتشمل كل الإنسانية لأن الإنسان مجتبى من حيث هو إنسان:

فالشرط الأول: هو وحدة الأمة التي تلقت البينات وحدتها بمعنى مقاومة دواعي الفرقة (الآية 105).

والشرط الثاني: هو المبدأ المحافظ على هذه الوحدة سلبا (الخوف من العذاب يوم الحساب، الآية 106).

والشرط الثالث: هو المبدأ المحافظ على الوحدة إيجابا (الأمل في النعيم يوم الحساب، 107).

والشرط الرابع: هو وظيفة الشرائع السماوية (العدل الإلهي لئلا يُعَد الله ظلَّاما للعبيد، 108) نموذجا للسياسة الإنسانية.

والشرط الأخير: هو فهم طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق عامة والإنسان خاصة (ومن ثم دلالة أن يكون القرآن محددا لمعنى الخيرية بالقياس إلى الإيمان به، الآية 109).

وهذا الأصل الجامع هو الذي يوحد المجالات بفضل تعينه في التزام الجماعة ككل التزامها بجعل ولاية الأمر فرض عين: ;﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[113] شرطا يصح أن توصف الأمة إذا حققته بما يصفها به قوله تعالى : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ...﴾[114]. وليس أفضل من هذا الأصل الخامس همزة وصل بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة النبوية.



القضية الثانية:
مقومات السياسة عامة وسياسة النبي خاصة

إذا طبقنا ما توصلنا إليه في المقدمات السابقة كانت المقومات الإجرائية في أي سياسة فضلا عن السياسة النموذجية مؤلفة من المسائل التالية التي لا يمكن تصور سياسة من دونها وليس لها علاقة بتنوع السياسات أو الأنظمة إذ هي تشبه إلى حد كبير المقومات الوظيفية للكيان السياسي:

صورة العمران=المسألة السياسية والقانونية: وتتعلق بفرعي صورة العمران أي السلطة الزمانية (الدولة بالمعنى الضيق للكلمة) والسلطة الروحية (التربية بالمعنى الواسع للكلمة) مؤسسات وأحكام عمل. وهذه هي المسألة التي تبين أهم مشكلات تنظيم الحياة الجماعية: **مسألة النظام في العمران**. وسياسة الرسول هي في بيان الإجراءات والتصرفات التي تحقق التوازن بين السلطانين.

مادة العمران=المسألة الاجتماعية والثقافية: وتتعلق بفرعي مادة العمران[115] أي الرزق (الإنتاج المادي أو الاقتصاد) والذوق (الإنتاج الرمزي أو الثقافة) إنتاجا ورعاية وتوزيعا واستهلاكا. وهذه هي المسألة التي تبين أهم مشكلات قيام الحياة الجماعية: **مسألة الدينامية الحيوية لكل عمران**. وسياسة الرسول هي في بيان الإجراءات والتصرفات التي تحقق التوازن بين الأمرين.

والتعامل مع العلاقة بين الروحي والزماني في البندين السابقين والبندين اللاحقين لأن هذا الأمر هو قلب المعادلة السياسية: أو فلسفة التاريخ في صلتها بفلسفة الدين أي الأساس الذي تعتمد عليه حصانة الأمة وهي جوهر الرسالة

التي تؤمن بها: في المعتقد الواحد وبين المعتقدات المختلفة أو كيفية التوفيق بين وحدة الحق وتعدد تعيناته في المجالين العقدي والشرعي. وهذه هي المسألة التي تبين ضرورة الدين في العمران البشري والاجتماع الإنساني.

السياسة الداخلية=سياسة الاتفاق والاختلاف أو العلاقات الداخلية ويغلب عليها السلم الحارة أو الباردة: تنظيم العلاقات في فئات الجماعة وأفرادها في المستويين الرمزي والمادي. وهذه هي المسألة التي تبين معنى تقديم قانون التاريخ الخلقي. فتكون سياسة الرسول تحقيق شروط عدم الوقوع في تقديم قانون التاريخ الطبيعي في الداخل.

السياسة الخارجية=سياسة الاختلاف والاتفاق أو العلاقات الخارجية ويغلب عليها الحرب الباردة أو الحارة: كيف يكون السلوك في السلم داخليا وخارجيا وكيف يكون في الحرب داخليا وخارجيا وقاية وعلاجا في المستويين الرمزي والمادي. وهذه هي المسألة التي تبين معنى تقديم قانون التاريخ الطبيعي. فتكون سياسة الرسول تحقيق شروط عدم الخروج من تقديم القانون الخلقي بين الجماعات والدول في المعمورة.

لكن كل هذه المسائل مدارها على المقومات التي لا يمكن تصور عمران إنساني من دونها ومن ثم فهي موضوع كل السياسة. وفيها يكون الرسول المجتهد (علم) والمجاهد (عمل) المثالي فهما لاستراتيجية القرآن وتطبيقا لقيمه في نقلها من التصور إلى الإنجاز في التاريخ الفعلي. وهو يحدد بجهاده واجتهاده النموذج الذي ينبغي أن يحتذى، لأن السنة المحمدية لها الأبعاد نفسها التي للاستراتيجية القرآنية تنزيلا لها في التاريخ الفعلي بمساعدة وتوفيق إلهيين. وعلينا قبل كل شيء تعليل أمرين لفهم تنزيل الاستراتيجية الصورية كيف يكون ليكون نموذجا يحتذى:

فلم كانت المقومات الاستراتيجية هي تلك وبتلك العدة؟

ولم هي خاضعة لهذا الترتيب المتبع في عرضها؟

لا بد إذن أن نعلل لم كانت المقومات خمسة منطلقين من تعليل: لم كان مقوم الأحياز هو القلب؟ فأحياز الفعل هي القلب لأنها في الوعاء نفسه الذي تملأه بعض الرهانات والإطار الذي يصورها: فالمقومان المتقدمان عليها تتعين فيها مضمونا لقيام الجماعة والمقومان المتأخران عنها تتعين فيها شكلا لقيامها.

• حصر المقومات وتصنيفها لتحديد مجال الفعل السياسي بمعناه الواسع:

بيَّنا أن مقوم الرهانات التي يدور عليها العمران الإنساني حددها القرآن الكريم في قصة يوسف -عليه السلام-. فالقرآن حدد الرهانات التي يدور عليها الوجود الإنساني كله فحصرها في القيم التي يتبادلها الناس في ما بينهم ومع كل الكائنات الأخرى:

القيم الذوقية.

وقيم سلطانها (وأساسها التآنس والسلطان الروحي والرمزي).

والقيم الرزقية.

وقيم سلطانها (وأساسها التعاون والسلطان المادي والفعلي).

والقيم الوجودية (وأساسها التعالي على عبادة الدنيا أو التحرر من الفاني).

لذلك فهذه القيم الأخيرة يمثلها إدراك المبدأ الموحد للمتعاليات إدراكا وجدانيا هو جوهر الدين وإدراكا فرقانيا هو جوهر الفلسفة والجمع الخاتم بين الإدراكين هو القرآن. لكن القيم بأصنافها ليست من الجنس نفسه ولا من المستوى نفسه. فبعضها هو عين الطاقة الوجودية المادية والروحية لكيان الإنسان وبعضها الآخر هو ما يستمد منها من سلطان لها أو عليها:

والنوع الأول أو المقوم الطاقي لقيام الإنسان: هو الرزق والذوق بتقديم وتأخير وهو الذي يمثل مادة العمران ومدار كل ما فيه من إشكالات.

والنوع الثاني أو المقوم السلطاني المستمد منهما: هو **سلطان الرزق وسلطان الذوق** وهو الذي يمثل صورة العمران أو هو رعاية الأمر في العمران أعني التصرف في إشكالات العمران الإنساني.

ولما كان المقوم السلطاني هو أيضا مقوما فإن له إشكالاته فتكون الإشكالات نوعين: إشكالات المقوم الأول أو إشكالات مادة العمران بصنفيها وإشكالات المقوم الثاني أو إشكالات صورة العمران بصنفيها. وهذان النوعان من الإشكالات هما موضوع السياسة عامة وسياسة النبي صلى الله عليه و سلم التي نريد فهم منطقها خاصة.

- **إشكالات الصنف الأول أو إشكالات مادة العمران:**

إن مقوم مادة العمران هو متغيرات الفاعلية في مجال التساكن لسد الحاجات المادية (التعاون) وفي مجال التساكن لسد الحاجات الروحية (التآنس). ولذلك صلة بنظرية ابن خلدون في العمران البشري والاجتماع الإنساني[116]. فكيف تتكون من هذين الأصلين متغيرات الفاعلية التاريخية في شكل ممارسات مؤسسية يكون دور السياسة رعايتها والتعامل مع إشكالاتها؟

فمن التساكن لسد الحاجات الروحية تنشأ الممارسات والمعاملات الرمزية ونظامها المؤسسي أو الثقافة ومن التساكن لسد الحاجات المادية تنشأ الممارسات والمعاملات المادية ونظامها المؤسسي أو الاقتصاد. فيحتاج ذلك إلى رعاية ووازع يكونان صالحين أو فاسدين. وذلك هو المقصود بالسلطان الروحي والزماني اللذين يكوِّن مجموعها الدولة ذات السلطانين الرمزي (التربية) والمادي (الحكم) أو الروحي والزماني وهو صورة العمران التي تمثل السلطان الذي يتحد وجهاه الرمزي والفعلي في تعالي وعي الجماعة بكيانها الجماعة المتآنسة بذاتها وبمتعالياتها التي هي جوهر تصوراتها وقيمها الدينية.

• إشكالات الصنف الأوسط أو صنف الأحياز:

لكن حصرنا للإشكالات لن يكون حصرا مستوفيا إذا أهمل الأحياز التي يدور فيها وأحيانا عليها التساكن من أجل غايتيه وبسلطانيه: إنها منزل التعايش وساحة الحرب في الوقت نفسه ولذلك فإن كل رهان السياسة بالمعنى الشامل الذي حددناه يكون عليها وفيها. فمقوم الأحياز هو الساحة التي يجري فيها التساكن لتحقيق غايتيه بسلطانيه. إنه المقوم الذي يملأه المقوم المادي ويصوره المقوم الصوري. فتكون الأحياز هي المحددات التي ينبغي اعتبارها أساس كل استراتيجية توحيدية كما يتبين من الاستراتيجية المستنبطة مما يسميه القرآن الكريم بآيات الآفاق. إنها هي الآفاق التي يريدنا القرآن أن ننظر فيها لأن آيات الأنفس تتعين فيها باجتهادها وجهادها:

حيز الزمان.

وحيز المكان.

وحيز السُّلَّم (كيف فهم ابن خلدون درجات السلم التعاوني).

وحيز الدورة الطبيعية في الأعيان (كيف تتحول الأشياء بعضها إلى بعض بتوسط المؤسسات ودور الرمز فيها)

وحيز الدورة الرمزية في الأذهان (كيف نفهم التحولات الطبيعية لنجعلها منطقا رمزيا للترجمة بين أنظمة الرموز).

• إشكالات الصنف الثالث أو إشكالات صورة العمران:

فما المقصود بصورة العمران أو ما السلطان الروحي والمادي الذي سيرعى مجريات التساكنين وسلطانيهما السياسيين لا الفنيين؟ فالذوق والرزق لهما سلطانان ملاصقان لهما هما السلطانان الفنيان أعني سلطان الذوق أو السلطان الثقافي وسلطان الرزق أو السلطان الاقتصادي. إن السلطانين اللذين تتكون

منهما صورة العمران غير السلطانين الفنيين. إنهما السلطان الروحي الحقيقي أو الرمزي وتمثله المنظومة التربوية والسلطان الزماني الحقيقي أو المادي وتمثله منظومة الحكم السياسي بالمعنى الضيق للكلمة أو مؤسسات الحكم والإدارة. أما السلطان الجامع بتوحيد كل ذلك فهو سلطان الجماعة المتعارفة التي هي الوحيدة التي يخصها الرسول بالعصمة.

وهذا المستوى من السلطان هو الذي يصور العمران وهو مجال السياسة الأساسي بالمعنى الدقيق أعني أداة السياسة للفعل في العناصر المتقدمة وفي ذاتها. فسلطان التربية هو السلطة الروحية التي تمثلها الكنيسة في المسيحية ولا يمثلها عندنا إلا سلطة الجماعة التربوية عامة دون أن يكون لهذه السلطة نفوذ غير النفوذ الرمزي الذي من جنس نفوذ سلطان الجماعة في اللسان. من يخطئ فيها عقابه الخطأ نفسه أي شعوره بجهل ما هو شرط قيامه في الجماعة: عجزه عن التواصل السوي. أما سلطان الدولة فهو ذو قدرة تنفيذية وهو ضروري لعلتين: فالرزق فيه تنافس وخصام والذوق فيه تنابز وزحام. فيكون من الضروري أن يوجد الوازع القادر على منع ذلك. لكن إذا صار الوازع هو نفسه ظالما وجاهلا ونافيا لسلطان التعالي والمقدس فإن الأمة يحل بها ما نراه حالا بالمسلمين حاليا.

• إشكالات أصل الإشكالات كلها:

مبدأ الحصانة:

لكن هذه العناصر المتعددة تبقى فاقدة للوحدة إذا لم يوجد مبدأ مقوم متعال عليها جميعا يكون أصلها كلها: إنه مبدأ **الحصانة** الذي يجعل الأمة مصدر كل السلطات. ومشكل المشكلات هو كيف تتم ضمانته بالشكل الدستوري الجامع بين السلطانين الزماني والروحاني ليكون مبدأ عصمة الأمة بعد ختم الوحي مصدر كل شرعية كما ينبغي أن نفهم من تحرير القرآن الناس من السلطان الوسيط أو الوصي. ويتبين ذلك كله من الآية 38 من الشورى: فطبيعة النظام المحقق لوحدة كل المقومات هو الجمهورية الديموقراطية بالمعنى القرآني[117] التي تجعل الأمة ممثلة للمبدأ الجامع كما يفهم من الآية 38 من الشورى أعني وحدة العمران الرمزية (مقومات التآنس وسلطانه) والمادية (مقومات التعاون وسلطانه).

وكما أسلفنا فإن الأحياز هي المقوم الرئيسي في استراتيجية التوحيد ليس لأنها الحامل الأساسي لفعل التوحيد وليس لأنها الوسيط الواصل بين فرعي مادة العمران وفرعي صورته فحسب بل لأنها هي بدورها تصبح في الوجود التاريخي للعمران جزءا من الرهانات التي يدور حولها التعاون والتآنس ونقيضاهما لأن الرهانات تتعين فيها تعينا ماديا أو رمزيا:

فالمكان يصبح موضوع رهان بسبب **الحوز والملكية**: حالة واحدة

والزمان يصبح موضوع رهان بسبب **النسب والأقدمية**: حالة واحدة.

والسلم يصبح موضوع رهان بسبب **المكان والزمان** (مع غلبة هذا أو ذاك بحسب القيم السائدة): إذن هي حالتان.

والدورة المادية تصبح موضوع رهان بسبب **المكان والسلم** (الغلبة بحسب المعيار نفسه): إذن هي أربع حالات على الأقل؛ لأن السلم فيه حالتان.

وأخيرا فإن الدورة الرمزية تصبح موضع رهان بسبب **الزمان والسلم** (الغلبة بحسب المعيار نفسه): إذن هي ثماني حالات على الأقل.

• البنية الشاملة لعمل الفواعل القيمية في التاريخ الإنساني :

	مجالات التعاون والتنافس والتآنس بين البشر في العمران				
رهانات	الذوق	الرزق	س.ذوق	س.رزق	س.الوجود
الأحياز	الزمان	المكان	السلم الطبيعي	الدورة المادية	الوج. الطبيعي
	تفاعل التاريخين الطبيعي والخلقي				
العمران	الثقافة	الاقتصاد	التربية س.روحانية	السياسة س.زمانية	الوج. التاريخي
	التاريخ	الجغرافيا	المنازل الأدوار	تحول المقومات	حصيلة التفاعل
	مادة العمران		صورة العمران		
مستبدل	–	+	–	+	إلى نزول
مستخلف	+	–	+	–	إلى صعود

والمعلوم أن المكان والزمان لهما قيمة رمزية أو مادية بمقتضى صلتهما بالسلم والدورة المادية والرمزية وهي جميعا حمالة قيم في العمران البشري. فللمكان قيمة تبادلية مختلفة تماما عن قيمته الاستعمالية بسبب الرمز كأن يكون قريبا من العاصمة أو من سكن الطبقة العليا أو من موقع سياحي أو من موقع ذي دور مشعري إلخ... والشيء نفسه بالنسبة إلى الزمان: كأن يكون في زمان كذا أو في زمان كذا. والمكان مصدر رزق (الأرض) لذلك فهو حيز ذو قيمة اقتصادية كالثروات المعدنية والمياه إلخ.. فضلا عن قيمته كحيز . ومعنى ذلك أن القيم رُحَّل تنتقل من شيء إلى شيء رغم اختلاف الطبيعة. والعلة أن الرزق فيه ذوق والذوق فيه رزق وكلاهما يمكن أن يكون بديلا من الثاني فضلا عن سلطانيهما

فهما متبادلان فيما بينهما ومع موضوعيهما. وكل سر العمران البشري بل وكل سر العلوم الإنسانية مصدرهما هذه العلاقات الخفية فيما بينها بالبعدين المادي والرمزي في الرزق والذوق:

حوز المكان: امتداد الملكية هو السلطة المادية وهو مبدؤها.

حوز الزمان: مُدة الصيت هي السلطة الرمزية وهي مبدؤها.

حوز السلم: مدى الجاه هو السلطة الجامعة بين السابقتين وهو مبدؤها (ويمكن أن ينفصلا كما يحصل في المراحل المخضرمة: مثال حال البرجوازية والأشراف في فرنسا قبل الثورة الفرنسية وابن خلدون يعتبر هذه الظاهرة من العناصر الأساسية في تغير الدول حيث يبقى وهم المنزلة الرمزية عند من فقد السلطة المادية).

حوز الدورة المادية: مادة الفاعلية المادية هي السلطة في الثلاث السابقة وهي مبدؤها (وهي في الاقتصاد خاصة) لكن الثقافة لها دخل لأن العلم له فاعلية رمزية وتقنية فيكون جزءا من الدورة المادية.

حوز الدورة الرمزية: مَدَد الفاعلية الرمزية هو السلطة في الحالات الأربع السابقة وهو مبدؤها (وهي في الثقافة خاصة) لكن الاقتصاد له دخل لأن المال له فاعلية رمزية وخلقية فيكون جزءا من الدورة الثقافية.

وكل هذه الأحواز يمكن أن تكون مجرد أحواز بدون شرعية أو تتحول إلى ملكية أعني حوزا ذا شرعية فتكون مملوكة هي بدورها. ولذلك تتنازع الأمم على الأرض وما الحدود بين الأمم إلا حصيلة صراع قوى بينها على امتلاك الأرض لما في بطنها أو فوقها من الرزق وأسبابه: وهذا باق إلى يوم يبعثون وليس خاصا بصراع القبائل على الماء والكلأ. ويمكن أن نقول إنه سيزداد لعلتين: للتكاثر البشري ولما حل بالمحيط الطبيعي من الإفساد والإنهاك حتى بات الماء والهواء النقيين من أغلى الأشياء بعد أن كانا مباحين للجميع بدون مقابل.

وبذلك تكون الجدلية الكاملة بين صورة العمران بفرعيها (أولى مسائل السياسة) ومادته بفرعيها (ثانية مسائل السياسة) في الظرفين المختلفين السلمي والحربي ومن حيث صورتها ومادتها في إطار الأحياز (الزمان والمكان والسلم والدورة والوجود) وبحدود حوزها المشروع أو غير المشروع ليست جارية بين صفين متخارجين ومتقابلين بإطلاق بل هي تجري دائما فيهما وبينهما وهي من الطبيعة نفسها سواء كانت في الجماعة نفسها أو بين الجماعات رغم أنها في الجماعة الواحدة يغلب عليها منطق السلم وبين الجماعات منطق الحرب: فالقسمة إلى صف المستخلفين وصف المستبدلين قانون عام. وهو فاعل حتى في المستوى البايولوجي بين خلايا الجسم الواحد التي تتوالى بمقتضى هذا القانون: خلايا مستخلفة وخلايا مستبدلة دون توقف إلا بالموت.

فتكون ساحة المعركة متراكبة بين ممثلي الصفات المادية الفعلية والصفات المعنوية الرمزية في كلا الصفين بحيث يقع لقاء متقاطع بين أربعة أقطاب: اثنان من كل صف. فتحدث علاقات متعددة تلتقي أقطارها في القلب الذي تمثله استراتيجية فهم المعركة استراتيجيتها التي حاولنا وصفها خلال كلامنا عن سورة البقرة. ويكون ذلك داخل كل صف ثم بين عنصري أحد الصفين وعنصري الصف الآخر في مجالات الرهان الخمسة: فتكون معركة مخمسة الأقطاب في كل مجال على حدة ثم بين المجالات كلها.

• آلية عمل المعادلة السياسية بمنطقها الطبيعي الذي يحتاج إلى القيم الروحية :

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="8">المقومات</th></tr>
<tr><td rowspan="6">المجال والمناخ الذي يجري</td><td colspan="2" rowspan="2"></td><td colspan="2">صورة العمران</td><td colspan="2">مادة العمران</td><td></td></tr>
<tr><td>دولة</td><td>تربية</td><td>اقتصاد</td><td>ثقافة</td><td>الحصانة الروحية</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الداخل</td><td>س.حارة</td><td>عدل</td><td>حرية</td><td>وفرة</td><td>إبداع</td><td>الرشاد</td></tr>
<tr><td>س.باردة</td><td>ظلم</td><td>استبداد</td><td>ندرة</td><td>عقم</td><td>الفساد</td></tr>
<tr><td rowspan="2">الخارج</td><td>ح.باردة</td><td>مقاطعة</td><td>عداء</td><td>تنافس</td><td>تناكر</td><td>الكراهية</td></tr>
<tr><td>ح.حارة</td><td colspan="4">الحرب الشاملة:عكس الس.الحارة بإطلاق</td><td>العداء</td></tr>
<tr><td colspan="8">نطاق مابيوس: التنافذ بين الداخل والخارج في سياسة المعمورة</td></tr>
</table>

وبذلك يصبح العمران الذي تديره السياسة مؤلفا من:

جسد مادي هو طاقة العمران المادية أعني الذوق والرزق والدولة والتربية بدورهما الإداري.

ونفس روحية هي نفس العمران أو طاقته الروحية أعني: الثقافة الذوقية والاقتصاد السياسي والحركات المذهبية (سواء كانت فلسفية أو دينية) والحركات الطبقية (وهي دائما اقتصادية اجتماعية) يتحرك ويفعل وينفعل في الأحياز ليتعاون فيها ويتآنس أو ليتنافس ويتواحش وذلك هو موضوع السياسة بالمعنى العام أعني رعاية الجسد المادي والنفس الروحية إذا كان صالحا أو تهديمها إذا كان فاسدا.

ومن سنن الله التي يؤيدها استقراء التاريخ الإنساني أن المستخلف متحرر تماما من الحصر الزماني لأنه أكثر إيمانا بالمتعاليات من المستبدل ويهتم بالماضي

أكثر من اهتمامه بالمستقبل ليس بسبب الجهل كما يتصور السطحيون بل لأن نفسه غير مهووسة بالآتي إذ يعطيها فائض الإيمان بالمتعاليات نوعا من الثقة بالآتي تقرب من اليقين. في حين أن المستبدل يعاني من الحصر الزماني ومن ثم فهَمُّه المستقبل ليأسه وعدم إيمانه بأهمية المتعاليات أعني اليوم الآخر ومن ثم فهوسه بالآتي هو الخمج الوجودي (Ontological gangrene) الذي ينخر كيانه. وهو في الحقيقة يأكل المستقبل قبل حلوله ليس موضوعيا فحسب بمنطق القرض والارتهان بل وكذلك لأنه يستعجل الأحداث فيكون عائشا دائما مستقبله وكأنه ماض لاستقدامه إياه طمعا في استئخار النهاية رغم ما في ذلك من المفارقة لأن كل حدث يكون قد تآكل قبل حدوثه فيصبح لحظة حدوثه غير جديد بل قديم.

المسألة الثالثة:
محاذير التعامل مع سياسية النبي

مجاهدة الرسول=[(الاجتهاد لتعليم النظر والعقد) + (الجهاد لتطبيق العمل والشرع)][118]

• النص الأول: من «الشورى»

حدد القرآن أصل الأدوات السياسية فاعتبرها ثمرة التشاور بين الذوات الخلقية لعلاج «الأمر» الذي ذكر في الآية 38 من الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[119]. إنها ثمرة الإيمان ثمرته التي تفترضه متقدما عليها (استجابوا لربهم بعد معرفته) وبذرة للأخوة البشرية المبنية على الاشتراك في الرزق (ومما رزقناهم ينفقون). فكانت الشورى حدا أوسط (أمرهم شورى بينهم) بين حدين: روحي (أقاموا الصلاة) وزماني (الاشتراك في الرزق). ويرمز الحدان الروحي والمادي بوحدتهما الشارطة (الاستجابة للرب) والمشروطة (الأمر الشورى) لوحدة ولاية الأمر كما ترمز الشورى بتوسطها بينهما إلى السياسي من حيث هو إبداع للأدوات الواصلة بين الحدين اللذين يرمز أولهما للتوجه الروحاني من ولاية الأمر (أقاموا الصلاة) ويرمز الثاني منهما للتوجه الزماني منها (مما رزقناهم ينفقون).

لكن عبارة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ تحتاج إلى تحليل دقيق حتى نفهم صلتها بمسألة الصلاة أو العمل الروحي قبلها ومسألة الإنفاق أو العمل المادي بعدها وصلة الحدين المحيطين بها بالمبدأ الأعم أعني الاستجابة إلى الرب المبدأ

الذي يعلل تقديم الروحي (إقامة الصلاة) على المادي (الإنفاق من الرزق) أعني المبادئ التي اغتيلت في الحضارة الإسلامية كما يرمز إلى ذلك اغتيال الخلفاء الرامزين إليها: عمر (رمز العدل في الرزق خاصة) وعثمان (رمز العمل الروحي على علم أو صيانة القرآن) وعلي (رمز السعي لتقديم الديني على السياسي). فالضمير «هم» في أمر«هم» وفي بين«هم» ينوب الجماعة. فلو كتبنا الآن الاسم بدل الضمير لصارت هكذا: أمر الجماعة=شورى بين (أفراد) الجماعة. وعبارة «أمر (أفراد) الجماعة» تعني أن الأمر مضاف إلى أفراد الجماعة أي إنهم هم أصحابه أو إن شئنا : الجماعة هي التي استخلفها الله فيه. والمقصود بهذا الأمر المضاف إلى الجماعة كل الأمر الذي يتعلق بحياتهم الجماعية أعني في الغاية تنظيم الحياة الجماعية ببعديها الروحي والمادي في صلتها بالمبدأ المقدم عليهما أي «الاستجابة إلى الرب» وهو المفهوم العميق للسياسة التي كلف الله رسوله بتعليمها للأمة التي حملت أمانة الرسالة الخاتمة.

وكما أسلفنا فإن النسبة الأولى تقابل في المصطلح الفلسفي كلمتين لاتينيتين تستعملان عادة لتسمية نوع من الأنظمة السياسة هو: أمر الجماعة=«راس بوبليكا» التي ترجمها العرب بمصطلح الجمهورية. كما أن عبارة «شورى بين (أفراد) الجماعة» تتعلق بمصدر الشرعية في القرار بخصوص أمر الجماعة ومن ثم بأسلوب تسيير الجماعة أمرها بالتشاور فيه. ويقابل ذلك في المصطلح الفلسفي كلمتين يونانيتين تستعملان عادة لتسمية نوع من التسيير الجماعي يضفي الشرعية على السلطة السياسية لكونه يجعل مسؤوليتها مسؤولية جماعية: شورى بينهم= «ديمو- قراطية»_وهو مفهوم لم يضع له العرب مصطلحا بل اكتفوا بتعريبه. فـ«الديموس» هو الشعب أو الجماعة و«القراطيا» هي الحكم. ويقع ذلك عادة بتشاور الجماعة المجتمعة في المجلس. فيكون مجموع العبارتين هكذا: (أمرهم+شورى بينهم)=(جمهورية+ديموقراطية). وذلك عينه ما فعل الرسول

في الوثيقة الشهيرة التي نظم بها الحياة في المدينة وبقي يعمل بروحها بعدها إلى أن لقي ربه.

لكن ما يهمنا هو أن عبارة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ لم تأت معزولة وكأنها أمر عرضي بل هي أتت واسطة بين المقومين اللذين يعدان جوهر ولاية الأمر فضلا عن تضمن السورة كل عناصر التآنس والحياة الجماعية في مستوى الأمة الواحدة وبين الأمم. فمن الآية 36 إلى الآية 43 نجد كل مقومات التآنس البشري وشروط قيام الحياة الجماعية ببعديها الروحي والزماني في إطار الجماعة الواحدة أو بين الجماعات فتكون محددة للأمر في ساحتي السياسة الداخلية والدولية ومن ثم فهي الدستور الذي عمل به الرسول ولم تعد الأمة تسير على هديه:

فالآيتان 36 و37 تحددان النسبة القيمية بين البعدين الروحي والزماني من حياة البشر ومن ثم الخُلق الذي يمكن من الحياة المشتركة بينهم بمقتضى القانون الخلقي وليس بمقتضى القانون الطبيعي.

والآية 38 التي وردت فيها عبارة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ جمعت بين البعدين ووسطت بينهما هذه العبارة التي حللنا عناصرها وما تعينه من نظام سياسي للمسلمين ولجميع البشر.

<u>والآيتان 39 و40 تحددان حق الدفاع عن النفس في الحياة الجماعية وأساسه لكنهما تقدمان الحِلم ردا على الظلم فتكونان قلب المعادلة الاستراتيجية. فإذا قرئتا في ضوء ما تقدم عليهما كانتا أصل السياسة الداخلية خاصة وإذا قرئتا في ضوء ما بعدهما كانتا أصل السياسة الخارجية خاصة لكنهما تصلحان في كلتا القراءتين وللحالتين.</u>

والآية41 تبرر الدفاع عن النفس لمن لا يريد أن يعفو.

والآيتان 42 و43 تحددان مفهوم الظلم وتجعلان التسامح والعفو شرط بقاء حياة الجماعة: <u>عزم الأمور</u>.

لذلك فإنه يمكن القول إن هذه الآيات الثماني تكاد تكون مجلة قانونية تصوغ شروط الحياة الجماعية في الجماعة نفسها وبين الجماعات بقيم خلقية يمكن أن يستنبط منها نظام ولاية الأمر للأمة الإسلامية في حدها الأدنى وللبشرية في حدها الأقصى ومن ثم فهي شرط الشروط الضامنة لوحدة الجماعة ولوحدة الإنسانية. ويمكن للأمة أن تولي الأمر لمن تريد بحسب نظام دستوري حدد له القرآن مبدأين ليس منهما بد:

أحدهما روحاني (القيام والشهادة لله)

والثاني زماني (القيام بالقسط والشهادة به).

وقد ورد المبدآن مرتين متعاكسي الترتيب ليثبت التلازم بينهما[120]: القيام بالقسط والشهادة لله والقيام لله والشهادة بالقسط. وتلك هي علامة العبودية لله وحده عبودية تجعل أصل التعامل البشري في الإسلام هو مكارم الأخلاق لأنهم إخوة لا يتمايزون إلا بأعمالهم الخلقية التي تحدد درجاتهم عند المألوه الواحد. فيكون التعامل بين الناس بالقسط قياما وشهادة محكوما بالعبودية لله. وذلك هو جوهر الدين من حيث هو دين يطلب الحقيقة (وترمز إليها الشهادة بالقسط والشهادة لله) ويعمل بالحق (ويرمز إليه القيام بالقسط والقيام لله) علـى علـم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران 64][121].

ذلك هو مدلول مكارم الأخلاق التي تحقق الأخوة البشرية في الوجود الزماني لتحققها في الوجود الروحاني برعاية الأمة كلها. فالرعاية التي هي مضمون ولاية الأمر فرض عين. ويبقى الأمر كذلك حتى عند التوكيل إذ ولاية الأمر الأصل تصبح عندئذ واجب الرعاية بالسهر على احترام الوكيل لعقد الوكالة أو ما نسميه اليوم بالرقابة الدائمة: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ

مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ؟﴾[122]. فتكون ولاية الأمر بيد الأمة لرعاية هذه المجالات الخمسة بمقومي الإنسانية نظرا «الأمر الشورى بينهم»[123] وعملا «الانتصار من البغي»[124]. ذلك أن هذين المقومين هما شرط الاستثناء من الخسر فرديا[125] (الإيمان والعمل الصالح) وجماعيا[126] (التواصي بالحق أو الاجتهاد الإجماعي والتواصي بالصبر أو الجهاد الإجماعي). والمعلوم أن ما يعنينا من إشكالية ولاية الأمر[127] في الإسلام هو علاج الخلاف الراهن حولها[128]: الخلاف بين القائلين بالفصل بين وجهيها الروحاني والزماني إلى حد القول بالموقف العلماني والقائلين بالوصل بينهما إلى حد القول بالموقف الأصلاني عودة إلى السلطان الروحي الكنسي.

• النص الثاني: من الإسراء

وحتى نوضح الحدود التي وضعها القرآن ليحدد طبيعة السياسة النبوية من حيث هي بالأساس تربية ومن ثم المحاذير التي ينبغي عدم الوقوع فيها في فهم سياسة الرسول سنكتفي بهذا التحليل الوجيز لدلالات الآيات السبع الأخيرة من سورة الإسراء بدءا من الآية 105 نأخذه بتصرف من كتابنا الذي صدر مؤخرا بعنوان: [صونا للفلسفة والدين][129].

فالمقصود بالتفسير الفلسفي ليس فرض مضمون مسبق على معنى النص فنرغمه عليه لنقول هذا باطن النص وراء ظاهره. بل هو الفهم المتناسق لمعاني الآيات وصلتها بمطلوبنا في تحديد سياسة الرسول أعني ما تتضمنه السورة في غرض بحثنا: ما يقبل النسبة إلى النبي من الوظائف والقدرات وما لا ينبغي نسبته إليه خاصة إذا لم يكن القصد مجرد التعبير عن حب رسول الله بل تأسيس سلطان وهمي لولاة الأمر الذين يضخمون سلطان النبي حتى يضخموا ما يزعمون وراثته منه في الوجه الروحي (العلماء) والوجه الزماني (الأمراء).

ولنبدأ بالآيتين [105 - 106] : ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تنزيلاً﴾.

فلا يمكن أن يكون قصد الآية الأولى أن الله يؤكد التطابق بين ما أُنزل وما نَزل. فلا أحد يتطرق إليه الشك في قدرة الله على تحقيق المطابقة بين فعله ومفعول فعله. كما لا يمكن أن يكون القصد المطابقة بين الخبر عن صفة الإنزال وصفة النازل للعلة نفسها فضلا عن امتناع تكذيب المخبر في هذه الحالة.

لم يبق إلا معنى واحد هو ما تؤيده الآية الثانية: وهو أن «بالحق» الأولى تصف طريقة الإنزال و«بالحق» الثانية تصف مضمون النازل. ومعنى ذلك أن الله لا يخصص مفهوم الحق (بمعنييه المعرفي للنظر والعقيدة والخلقي للعمل والشريعة) لوصف مضمون الرسالة بل هو يصف به طريقتها في التبليغ. لذلك جاءت الآية الثانية لتصف هذه الطريقة بتعليل التفريق بضرورات التعليم:

لتقرأه على الناس

و(لتقرأه) على مكث. أما ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾ فهي معطوفة على ﴿فَرَقْنَاهُ﴾ فيكون تعليلها عين تعليل التفريق: لتقرأه على الناس ﴿ولِتَقْرَأَهُ﴾ على مكث.

والقراءة على مُكث تكون منطقيا في أحوال ثلاثة منفصلة ومجتمعة بحسب ظرف النزول. فهي:

متقدمة على قراءته على الناس

ومصاحبة لها

وتالية مع جمع المعنيين المعنى التفريقي والمعنى التجميعي لأن كلمة القرآن تعني الجمع والقران أيضا. ومن ثم فالقراءة تحليل (تفريق) وتأليف (قران) وهي لها الدلالة التي يعبر عنها الرديف الوارد في الآية: «التنزيل». فالتنزيل على النوازل تفريقا وتجميعا للقرائن النصية والعينية يثبت أن المعطوف في الآية لا يمكن ألا يضيف شيئا إلى المعنى!

فلا يمكن أن يكون القصد من التنزيل الإنزال بمعنى نزول القرآن من السماء إلى الأرض بل القصد هو تنزيل النص على النوازل، أي: إن كل نص من نصوص القرآن كان حدثا نصيا ملازما لحدث فعلي أو حدثا ملازما لحديث ملازمةَ أحد أعيان «ماصدق» المعنى القرآني لمفهومه: وذلكما هما وجها المعنى الذي يكون حقيقة ذهنية في العلم وحقيقة عينية في المشار إليه في الخارج إذا نسب المعنى إلى الإنسان. لكنه يكون عند نسبته إلى الله حقيقة مطلقة لا ينفصل المفهوم منها عن «الماصدق» وهو ما اقتضى التفريق والتنزيل المشار إليهما في الآيتين. وقد فهم منه أغلب الناس ما يسمى بسبب النزول مضمرين علته عند «مُؤَرْخِنِي» النص من العلمانيين حصرا لكلية النص في عينية السبب. أما القصد فهو مناسبته أو النازلة التي هي عين من تحقق معناه الذي يقبل ما لا يتناهى من التحققات لأن الأمر يتعلق بما يشبه الجدل النازل من الكلي إلى الجزئي المشار إليه من أعيانه.

وفهم التنزيل بهذا المعنى يعيدنا إلى فهم التفريق. فليس هو التنجيم فحسب بل هو كذلك التمييز بين المعاني. فيكون التنجيم في النص ليس مجرد تقسيم تحكمي بل هو معبر عن تحليل للمعنى بالفرقان الذي يميز بين المعاني بحسب منطق نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة؛ النظريتين اللتين تمثلان عين السياسة النبوية من حيث هي مسار تاريخي فعلي. ومن ثم فلنا أربعة مستويات فرعية : اثنان من التفريق واثنان من التنزيل وأصل لها جميعا لكونه شرط حصولها على أفضل الوجوه فضلا عن كونه مصدر وجودها:

التفريق اللفظي أو تنجيم النص القرآني ليكون حديثا موازيا لحدث ومن ثم يتطابق الحديث والحدث فيكون الحديث مستوى رمزيا من الحدث ويكون الحدث مستوى فعليا من الحديث: وتلك هي أكبر علامات كونه مختلفا تماما عن الشعر الذي يعاب على أصحابه أن حديثهم لا علاقة له بما يفعلون.

والتفريق المعنوي أو التحليل العلمي والعملي لمضمون الرسالة المشروط في التنجيم التنزيلي فيكون الحديث القرآني استراتيجية ذات أسس نظرية تستهدف العمل الذي يحقق قيما في التاريخ الفعلي للإنسانية وليس مجرد تمن خلقي.

والتنزيل المعين للمعنى المقروء في النوازل الحادثة في التاريخ الفعلي ليس هو إلا النماذج الحقيقية لما ينبغي أن تكون عليه معرفة القوانين أو السنن التي تجعل العمل يكون على علم ومن ثم تحقق شروط التحرير من القانون الطبيعي للسمو بالإنسان إلى القانون الخلقي.

والتنزيل المعين للناس المقروء عليهم في الخطاب الدعوي يجعل ما سبق ذكره يحصل بالإقناع والمشاركة الجمهورية وليس بالاستبداد أو الفرض؛ لأن من أسس السياسة الناجحة هي أن ينقلب المدعو إليه داعية فيصبح الفعل السياسي فرض عين وليس فرض كفاية.

والمكث فيها جميعا لكونه أصلها متقدما عليها ومصاحبا لها وتاليا بوصفه عين التفكر والتدبر الرسوليين علما وعملا لقرآن الكل بمعنى لتأليفه في وحدة حية وهو المعنى الأشمل لكلمة قرآن بمعنى تحقيق القِران بين الآيات التي هي قرائن دالة على النسق الواحد وراء تشظي الوجود..

وهذا المكث هو الحيز الزماني الضروري لفعلي التواصي بالحق والتواصي بالصبر ومن ثم فهو شرط المعرفة والتربية الشاملتين اللتين هما جوهر السياسة النبوية أو عين منطقها. لذلك فالآيات الثلاث الموالية تبدأ بنصيحة النبي حول الموقف المعبر عن الصبر إلى حد يشبه عدم المبالاة بنتيجة الدعوة والاكتفاء بالمقابلة بين موقف المدعوين استجابوا أو لم يستجيبوا وموقف من لهم علم قبل نزول القرآن عند سماعه المقابلة التي تتواصل في الآيات الثلاث. ويمكن

القول عرضا : إن هذه الآية تبين أن المسلمين ليسوا محصورين بعد نزول الرسالة المحمدية في المسلمين بالمعنى الرسمي بل كل من تحركه معاني القرآن بالصورة الموصوفة في هذه الآيات مسلم.

ويتلو ذلك تحديد أسلوب الدعوة بالعبادة غير المنفرة. فالدعوة المعتمدة على التربية الشاملة تترك الخيار للمدعو بين عدة تصورات للذات الإلهية بحسب الصفات التي يمكن أن يسميه بها وهي كل الأسماء الحسنى التي هي عين تصورات العلاقة بين المؤمن وربه. والعبادة غير المنفرة رمز إليها بالتوسط في طبقة الكلام الصوتية. وقياسا عليها يمكن تحديد آداب الدعوة لتخليصها من المنفرات وأهمها اليوم المظهر المادي ما عاد منه إلى الطبيعة (كجمال المنظر وعذوبة الصوت) أو إلى الثقافة (هيأة الزي ونظافته والزينة المأذون بها) للداعية فضلا عن المسلك الخلقي وآداب المعاشرة ومساعدة المدعوين.

ولو نظرنا في الأسماء الحسنى لوجدناها ترد إلى الصفات الذاتية الخمس التي تناسب منظومة القيم فيكون الخيار في النداء والدعاء تبشيرا بحرية السبل إلى الله وتعددها وهو ما يحدد معنى الآية 256 من البقرة المبشرة بالحرية الدينية وعلة كونها تلت آية الكرسي مباشرة. فآية الكرسي حددت ذات الله وصفاته الذاتية الخمس في علاقتها بما تمد به الإنسان. فهي إما أسماء لوجوده (ومنها قيم الوجود) أو لحياته (ومنها قيم الذوق) أو لقدرته (ومنها قيم الرزق) أو لعلمه (ومنها قيم النظر) أو لإرادته (ومنها قيم العمل) وكلها سبل تؤدي ضرورةً إلى الإسلام بمعنى الاعتراف بالعبودية لصاحب المدد والجود بما يضفي على هذه القيم من القيام والقيمة استمدادا لوجود الذات البشرية وحياتها وقدرتها وعلمها وإرادتها من صفات الله بفضل النفخة التي حولت الصلصال إنسانا..

ثم تأتي غاية التربية الشاملة ببعديها النقدي والإيجابي في نفيين ونتيجة مسبوقة ثلاثتها بالحمد ومشفوعة بالتكبير: نفي مبدأ تحريف الأديان المنزلة (ابن

الله سواء كان عيسى أو عُزيرا وهي أصل عقيدة شعب الله المختار الخرقاء) ونفي مبدأ الأديان الطبيعية (الشريك سواء كان واحدا في المجوسية أو كثيرا في كل الأديان الطبيعية الأخرى) وإطلاق السلطان الإلهي ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ[130]﴾. فأما الحمد فهو رمز ما في الإسلام من تسليم بإرادة الخالق. وأما التكبير فهو رمز الحرية المطلقة أو العبودية لله وحده ومقتضاها الاجتهاد في العلم والجهاد في العمل. لذلك اعتبرنا الآية غاية العلاج لأنها تنتهي بتعريف بعدي الإسلام السالب والموجب:

فسلبا هو نقد بمعيار التصديق والهيمنة للأديان المحرفة منزلة كانت أو طبيعية والتي ما تزال عندئذ موجودة في الجزيرة العربية: المسيحية واليهودية والمجوسية وكل الوثنيات.

وإيجابا هو إيجاب العلم والعمل بمعيار الحمد رمزا للتسليم للإرادة الإلهية (لأن الحمد يكون على الخير والشر) والتكبير الذي يعني نفي ما هو أكبر من الله ومن ثم العبودية له وحده أو الحرية المطلقة التي لا تتحقق إلا بالتربية الشاملة أو بالاجتهاد العلمي والجهاد العملي.

لم نختر سورة الإسراء لتحليل نظرية التربية الشاملة بالصدفة. فهي السورة التي تضمنت كل المعاني التي ينبغي اعتبارها مقومات السياسة النبوية وكل المحاذير التي يجب تجبنها في فهمها؛ لكأن كل ما حصل في تاريخ الفكر البشري لتحديد مناهج التعليم والتطبيق المحمديين للاستراتيجية القرآنية تمثل مضامين السورة فضلا عن كونها حددت صفتي القرآن من حيث هو نقد وتفكيك للتجارب الدينية السابقة بمنهج الفهم والقراءة لنصوصها التي طبق عليها غربال التصديق والهيمنة فضلا عن الدليلين المشيرين إلى الحقائق التاريخية لدور الأمة الأسمى شهادة على العالمين بالرسالة الخاتمة والدليلين المشيرين إلى اعتماد الرسالة المحمدية على إعجاز الاجتهاد والجهاد بعلم العادات والعمل بها

لا على إعجاز خرق العادات بل وفضلا عن إشارتها للصراع التاريخي بين الأمة وعدوها الحالي في فلسطين بؤرة كل الصراعات.

فأما دليلا الحقائق التاريخية فهما:

الدليل الأول: هو علاقة منزلة الأمة المستخلفة بكلية الرسالة الخاتمة.

والدليل الثاني: علاقة الأمة المستبدلة بالكرة الثانية في حسم الصراع الجاري حاليا مع اليهودية في صيغتها الصهيونية.

وأما دليلا اعتماد الرسالة على الجهاد والاجتهاد فهما: تنبيه النبي إلى ما يمكن أن يقع فيه من خطأ التحريف لعدم العمل بقاعدة التواصي بالحق والتواصي بالصبر. وهو أمر كاد يوقعه فيه أعداؤه: وهذا الإغراء قانون كلي لم يشذ عنه نبي.

وهو الإغراء نفسه الذي تتعرض له أمته اليوم من أعدائها إذ يزينون لها شبها من القيم حتى تتحرف عن أسمى القيم التي هي جوهر البيان القرآني ونفي المعجزات الخارقة للعادات بحجة حاسمة هي:«بشرية النبي» فضلا عن عدم نفع الخوارق في الإقناع بالدعوة. كما أن ذريعة التخويف لا ينبغي أن تكون من أدوات الدعوة الخاتمة لاعتمادها على تبيين الرشد من الغي بأدوات البيان العقلاني والوجداني والحجة الجامعة لكل هذه الأدلة هي ما استخرجناه من الآيات السبع الأخيرة من السورة والتي تتضمن كل هذه المعاني فروعا منها. وذلك ما كان علينا بيانه.

وبذلك يتحدد لدينا المبدأ الأساسي الذي يمكن أن يعتبر سر الطابع الثوري للقيم القرآنية: المبدأ الذي يفسر اعتماد الإسلام على الجمع بين أمرين يبدوان متناقضين قصدت الحرية الدينية والوصل المتين بين الديني والسياسي. فكيف نفهم ذلك ؟ لما كان تصور الاستراتيجية والسياسة يستعملان عادة للكلام على

أفعال تجري في عالم واحد متناه هو الدنيا بات من الواجب أن نجيب عن سؤال يؤرق الكثير من النخب بصرف النظر عن حسن النية أو سوئها الذي ينسبه جل التأصيليين عادة إلى جل التحديثيين: **هل يمكن للاستراتيجية والسياسة أن تتجاوزا الأفعال المحدودة التي تجري في المكان والزمان المتناهيين للعالم الدنيوي فتتضمنان أبعادا دينية متعالية عليهما بحيث تكونان صالحتين لكل زمان ومكان ومن ثم متحررتين مما ينتهي إليه الموقف التاريخاني؟**

فخاصية استراتيجية القرآن وخاصية سياسة النبي أنهما لا تقتصران على تسيير الشأن الدنيوي وكأنه مكتف بنفسه بل إن مبدأهما الأساسي هو بيان امتناع ذلك إلا إذا قبلنا بنكوص السياسة إلى التاريخ الطبيعي فألغينا التاريخ الروحي من الحسبان نفيا لكل ما يتعالى على التاريخ. فيكون مدار الإشكال كله حول قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: كل الإشكال في الوجود الإنساني الفردي والجمعي يكمن في هذه العلاقة بين متناهي الحياة الدنيا (=جوهر السياسي من حيث هو أصل الأدوات) ولامتناهي شروطها التي تضفي عليها المعنى (=جوهر الديني من حيث هو أصل الغايات). وهو ما يجعل إغفال الصلة بينهما في سياسة الشأن الإنساني أمرا ممتنعا: **وذلك هو معنى إيمان الإنسان بما وراء روحي يؤسس وجوده الطبيعي العضوي والنفسي فلا يتركه حبيس القانون الطبيعي بل يضيف إليه بعدا أسمى هو القانون الخلقي.**

القضية الثانية: وإغفال هذه الصلة لا يلغيها كما قد يتصور البعض حتى وإن كان يخفيها. فإلغاء اللامتناهي من حياة الإنسان مستحيل. لذلك فإغفال الصلة يعكسها فيجعل المتناهي لا متناهيا، أي : إنه يقلب العلاقة بين الطبيعي والروحي لا غير، فننتقل من اللامتناهي السليم إلى اللامتناهي المَرَضي: **وذلك هو معنى إيمان الإنسان بالطاغوت أو بالضرورة العمياء التي تتميز بها الصدفة والاتفاق أصل العودة إلى التاريخ الطبيعي والجري وراء تكديس الثروة مثلا لسد**

ما لا يسد من مطلوب اللامتناهي الفاسد الذي هو العبارة الفلسفية عن الشرك الذي يعدل المتناهي باللامتناهي.

وقد قدم القرآن الكريم حلا لهذين الوجهين من معضلة العلاقة بين التناهي واللاتناهي في حياة الإنسان بفضل التحديد القرآني للعلاقة بينهما كما يتبين من الصلة بين الآيتين 255 و 256 من البقرة الآيتين اللتين تعالجان القضية من مدخليها الممكنين: **من مدخل المألوه (آية الكرسي وفيها تحديد نسبية علم الإنسان بالمقارنة مع إطلاق علم الله) ومن مدخل الآله (آية الرشد أو حرية العقد وفيها تحديد استناد وجود الإنسان إلى العروة الوثقى التي لا انفصام لها).** فمبدأ حرية العقد المبني على إدراك العلاقة بين المتناهي واللامتناهي-ويسمى هذا الإدراك رشدا-متقدم على مبدأ جهاد الكفر الذي هو عدم إدراك هذه العلاقة لأنه شرطه. فيكون جهاد الكفر متعلقا بمنع الكافرين حرية المعتقد عن غيرهم أو بفرض معتقدهم عليهم وليس لذاته بدليل مدح القرآن التعدد والسماح للأديان الأخرى بممارسة شعائرها والاحتكام إلى شرائعها.

وفهم هذه العلاقة بمدخليها يجعل الخلاف حول مسألة الردة خلافا زائفا لأن أمرها محسوم قرآنيا في الآية 117 من البقرة إذا وُصلت بالآية 256 منها: **فكلتاهما تبحثان المسألة في صلتها بالحرية والإكراه.** إنما علة الخلاف هي عدم فهم العلاقة الناتجة عن صلة التناهي باللاتناهي أو السياسي وأساسه الإكراه بالديني وأساسه الحرية. وقد رمزت الآية 256 من البقرة لعلاقتهما بعلاقة الطاغوت والله فجعلت العلاقة السوية أو الاستمساك بالعروة الوثقى مقتضية الكفر بالأول والإيمان بالثاني. وبين أن السياسي الذي هو من المتناهي والنسبي ضرورة لا يمكن أن يستوعب الديني الذي هو من اللامتناهي والمطلق ضرورة: **وتلك هي علة استناد السياسي إلى الروحي عندما يكون سويا وسعيه**

لاستتباعه عندما يفسد. فيكون من الواجب إذن ألا يضبط هذا بذاك. والتمييز بين السوي والفاسد يسير: فالمعيار هو عدم قلب العلاقة بين المتناهي النسبي واللامتناهي المطلق لئلا يكون الأول محددا للثاني. فكل عمل ذي مفعول ديني يتجاوز حياة المرء الخاصة سواء ألغى واجبا دينيا أو فرضه يعتبر إطلاقا للمتناهي السياسي وتقديما له على اللامتناهي الديني.

ذلك هو التعدي على الدين التعدي الذي تجب مقاومته لأنه هو سبب ارتداد الضعيف خوفا من القوي أو طمعا فيه. المشكل هو إذن مشكل تأثير الأقوياء والمترفين في المستضعفين والفقراء أعني باب الشرك الأوسع الذي أهمله تحويل الحكم من الراد إلى المرتد. فالحكم لا يتعلق بالمرتد بل بالراد إنه يتعلق بسعي الأقوياء إلى رد الضعفاء عن دينهم بالقوة أو بالإغراء[131]. فالصِّديق لم يتصد لمرتد ارتد من تلقاء نفسه عملا بمبدأ عدم الإكراه في الدين بل هو تصدى للإكراه في الدين أعني لسادة قوم أرادوا بفعل ذي دلالة سياسية رد قومهم عن دينهم بتقديم مثال شبيه بالعصيان المدني رفضا لتطبيق أحد فروض الإسلام وبالأخص الفرض الذي يعالج مسألة الفقر بأداة تحرير المستضعفين من المستكبرين أداة إعادة توزيع الرزق التي كلف القرآن الدولة بها: **الصِّديق فهم الآية 117 حق الفهم لأنه عمل بحكمها فحارب سادة قوم سعوا إلى رد قومهم بسلوكهم الذي أطلق السياسي في أمر ديني فأفسد الحكم الشرعي لأنه آل إلى أمر الأقوياء الضعفاء بعدم العمل بأحد أركان الإسلام**[132].

ومن مقتضيات الجمع بين الدين والسياسة: الحد من الغلو في الدين ومن الإطلاق العقدي ومن ثم الحاجة إلى الصبر على الناس في تربيتهم الدينية والحد من الغلو في الذريعية السياسية ومن ثم ضرورة الحاجة إلى الصرامة في احترام القيم الدينية في مجال إدارة الشأن العام: تياسر مع المؤمنين العاديين وتعاسر مع من ولوه أمرهم، أي : عكس ما يحصل عندما تفسد السياسة والتربية فيتسيب

أولو الأمر ليستبدوا بالمؤمنين. والعلة مضاعفة. فأثرُ الأدوات في الغايات يقتضي الصبر في العمل لأن ذلك من شروط تحقيق القيم: فلا بد من اتباع سبل الدعوة بالتي هي أحسن وترك الزمن يفعل مفعوله لأن الأثر لا يحصل دفعة واحدة بل لا بد فيه من التدريج. وأثر الغايات في الأدوات يقتضي الحرص على ألا تتحول الغاية إلى مبرر للوسيلة حتى لا يصبح المعيار الوحيد هو المنفعة المادية والمباشرة عملا بمنطق الذريعية المطلقة. ثم إن سنة الاستبدال والاستخلاف ذات صلة وطيدة بفساد أولي الأمر خاصة والمترفين عامة وصلاحهم لاستتباع الأخيرين للأولين في الغالب: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ [الإسراء 16].

وإذن فالجمع بين الدين والسياسة وبين النظر والعمل يقتضي قدرا كبيرا من المرونة في التعامل مع المعتقدات والتشريعات إلى حد ضرب من السلوك هو جوهر المعنى الإيجابي والعميق لفصل السياسي عن الديني في علاج المصالح العامة كما فهم ذلك الغزالي وابن خلدون من الفرْق بين منزلة ولاية الأمر في العقيدة عند السنة والشيعة: فهي منها في المذهب القائل بالوصية (مذهب الشيعة) ومن المصالح العامة المتروكة لاجتهاد الأمة وإجماعها في فهم أخلاق القرآن وسنة الرسول وقيمهما في المذهب القائل بالاختيار (مذهب السنة). وذلك ما حدده القرآن الكريم فسمح في مستوى المعتقد والتشريع بالاعتراف بالتعدد الديني عقلا وعملا بحيث إنه لم يلغ معتقدات الأديان الأخرى وتشريعاتها بل هو ألغى سيادة أصحابها السياسية على المسلمين لا غير: أي إن المسلمين لهم السيادة السياسة مع ضمان الحرية العقدية والتشريعية للأديان التي يعترف بها الإسلام إيجابا: (وهي ثلاث: اليهودية والمسيحية والصابئية لأنه لم يشترط عليهم في آيتين من ثلاث إلا العمل الصالح والإيمان بالله) وسلبا: (بإضافة المجوس والمشركين في الآية 17 من الحج لأنه اكتفى بإرجائهم ولم يبشرهم بعدم الخوف).

كما أن من مقتضيات الجمع بين المتناهي واللامتناهي ضرورة وضع مفهوم جديد يتجاوز التقابل السطحي بين الثابت والمتغير برد الثبات إلى البنية الصورية والتغير للظرف المادي: وينتج عن ذلك نتيجتان متعلقتان بالنسخ إحداهما أصلية والثانية فرعية:

النتيجة الأصلية: فلهذا الأمر علاقة بأصل خِلقي وخُلقي للنتيجة السابقة وهو مضاعف: فالحكم الأعم هو الذي ينسخ الحَكم الأخص لصالح الأعم في دين العامة كما ينسخ الحكم الأخص الحكم الأعم لصالح الأخص في دين الخاصة وليس العكس أي إن أقل الأحكام تشددا هي المقدمة بالنسبة إلى عامة المؤمنين وأكثرها تشددا هي المقدمة لصفوة المؤمنين تماما كما هو الشأن في كل مجاهدة وجهد سواء كان اجتهادا فكريا (العلوم) أو جهادا عمليا (الأعمال). وهذا القانون لا يقتصر على التشريعات سواء كانت سماوية أو وضعية بل هو يعم عالم الوظائف كلها عند جميع الكائنات الحية: فمثلما أن الترقي في النظر يقتضي صرامة أكبر كلما صعدنا في السلم فكذلك الشأن في العمل بل هو فيه أكثر بينونة لأن العمل تقريبي[133] في الأغلب والنظر دقيق دائما.

ولأن القرآن ينطلق من هذه الحقيقة فقد كان مؤسسا لثورة روحية تجعل الاعتراف بحاجيات البدن وبالدنيا أهم مقومات الحياة الدينية. فليست الأحكام الأمرية منافية للأحكام الكونية أو مضادة لها بل هي متممة لها لصلة الخُلق بالخِلقة. فكون الإنسان عاقلا لا ينبغي أن يلغي كونه حيوانا بل هو لا يكون عاقِلا إلا إذا كان حيوانا بنوع الحيوانية التي للإنسان أعني إلا إذا لم تنف عاقليتُه حيوانيتَه الإنسانية لأن الخاصتين ليستا متجاورتين فحسب بل هما متوالجتان ومتكاملتان من أصل الخلقة. وتلك هي علة اعتراف الإسلام بحاجيات البدن بل واعتبار العناية بها جزءا أساسيا من العبادة ليس فحسب سلبا لإسكاتها من أجل العبادة بل إيجابا لأن إشباعها السوي جزء من العبادة.

فبخلاف الدين المسيحي الذي يعتبر التعالي الروحي مشروطا بنفي الطبيعي كما في نظرته للحياة الجنسية[134] والسياسية وكما في العبادة التي اعتبرت رهبانية يعتبر الإسلام العبادة مشروطة بالرياضة البدنية، والرهبانية عنده هي الجهاد من أجل تحقيق القيم في الدنيا وليس انقطاعا عن الدنيا[135] (انظر ما يقول هيجل).

النتيجة الفرعية: ولها كذلك علاقة بنظرية نسخ الأحكام. فأحكام الله لا تنسخ إلا بمعنى إضافي كما تنسخ المراحل اللاحقة المراحل السابقة في كل سلسلة ذات مراحل ثابتة، وذلك هو الشأن في كل منظومة تربوية تتدرج بتدرج نضوج المربين بإجراءاتها. ففيها يكون النسخ إضافيا لمتلقي التربية خلال تدرجه في تلك المراحل التي ينبغي أن يمر بها الجميع. لا يمكن للجيل السابق أن يفرض على الجيل اللاحق التخلي عن مراحل السلسلة الأولى لمجرد أنه قطعها متصورا قطعه إياه كافيا لاستغناء غيره عنها. والتربية الروحية ليست شيئا آخر غير علاج أمراض الروح التي هي نظير الأمراض النوعية للبدن والنفس أعني الأمراض الكلية التي تتكرر عند كل شخص فيكون العلاج كذلك موازيا بالنسق نفسه عند جميع البشر: **كل البشر يقطعون مراحل السلسلة وقل أن يشذ أحد تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى أمراض النوع كالحصباء والسعال الديكي إلخ...**

ووظيفة التربية هي التحصين بالتطعيم دون إلغاء مراحل السلسلة التي تتكرر مع كل جيل وقل أن ينجو منها أحد، اللهم إلا إذا تم القضاء على المرض بإطلاق ولم يعد مبدأ العدوى عاملا. وقد يشفى البعض من الأمراض الدنيا في السلسلة فيعالج مما يليها فيها وقد يتوقف به المسار في ما دونها فلا ينبغي التشدد معه بل ينبغي مساعدته لمواصلة الترقي إلى المراحل الموالية في تحصيل الخلق الإسلامي كما نفعل مع أي تلميذ وجد صعوبات في تدرجه التعليمي. ولذلك فلا بد أن نشرح المقصود بالنسخ بمستوييه التاليين:

فالإسلام لم ينسخ الأديان المتقدمة عليه لا عقائدها ولا تشريعاتها إلا بإضافة لا بإطلاق أعني بالإضافة إلى من يريد البلوغ إلى الكمال في الدين فيهتدي إلى الإسلام. لذلك فهو لم يحرم الأديان الأخرى بل طالب أهلها باحترامها وتطبيق شرائعها. لكن من يقف دون الإسلام فيبقى على دينه من الأديان المشار إليها سابقا لم يفرض عليه الإسلامُ الإسلامَ دينا بل اقتصر على فرض ولاية الدولة الإسلامية مبقيا على حرية المعتقد. ونص الإسلام يعده إنْ عمل خيرا بأن لا خوف عليه وأنه سيُرجأ، و كذلك الأمر بالنسبة للمشركين، وذلك بحجتين لا داحض لهما:

أولاهما: هي أن الله لو أراد أن يؤمن الناس جميعا فيكونوا أمة واحدة لما أعجزه ذلك: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة 48].

والثانية: هي أن عدم الإكراه في الدين هو شرط صدق الإيمان: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 256].

لكن السلطة العليا تكون للدولة الإسلامية المكلفة بالشهادة على العالمين. وتوجد حالتان قبل أن يتحقق توحيد الإنسانية أعني ما ظلت المقابلة بين الداخل والخارج موجودة. ففي الداخل نجد حالة الأقليات وفي الخارج نجد حالة المعاهدات. والمبدأ واحد وهو: **مبدأ حرية العبادة للذات والغير بشرط الولاء للدولة في الحالة الأولى ومسالمتها في الحالة الثانية.**

والإسلام لم ينسخ أحكامه السابقة الموجهة إلى المسلمين في تدريج التربية الإسلامية بأحكامه اللاحقة الموجهة إليهم من باب أولى. فنسخها يكون بإضافة لا بإطلاق أعني بالإضافة إلى من تجاوز الدرجة التي وصل إليها المخاطب ترقيا في

مدارج التربية الإسلامية. فالإسلام درجات. فيكون أقلها صرامة هو بداية التربية الإسلامية وفيها الشهادة وحدها كافية وأقصاها صرامة هو غايتها وفيها تكون كل الفروض مطلوبة. والجميع بحسب مراحل السلسلة التربوية مسلمون تماما كما أن تعلم أي نظر أو عمل يكون ذا درجات تنتسب كلها إليهما وتتفاضل في كمال التمكن منهما. والمعلوم أن السنة بفرقتيها الأشعرية والسلفية تعتبر الإيمان متكاملا يزيد وينقص في بعديه العقدي والعملي. لذلك انبنى الإسلام على سلطتين تربوية هي السلطة الروحية الرمزية وسياسية هي السلطة الزمانية المادية وكلتا السلطتين تعتمد المجاهدة الفعلية لكل المؤمنين في التاريخ لتحقيق القيم بفضل مؤسستي الاجتهاد والجهاد.

وهكذا ندرك مطلبي البحث في هذا الجزء الأول من الكتاب الأول والذي يليه الاستثمار الوجودي والمعرفي للإشكالية في جزئه الثاني والثالث من الكتاب، وقد حددنا طبيعة العلاقة بين الاستراتيجي والسياسي في فاتحته:

استراتيجية القرآن التوحيدية.

وسياسة السنة التوحيدية.

ينبغي إذن أن تكون النتيجة عين الموقف الإسلامي من علاقة الدين بالسياسة. فالسياسة يمتنع أن تكون علمانية بالمعنى المبتذل أي إنها بالجوهر محتاجة إلى المقدسات ومن ثم إلى تحقيق القيم الروحية في التاريخ سواء كانت هذه القيم حقيقية أو وهمية حتى لو لم تكن منسوبة إلى نبي. وذلك لعلتين:

إحداهما من الواقعات Facta التي ليس يمكن نفيها.

والثانية مبدئية.

فأما المسألة الواقعية فهي أن العلمانية تعني عند القائلين بها ممن يريد فرضها على المسلمين أمرين متناقضين:

فهم يزعمون تأسيس الحكم من دون قيم روحية متعالية.

ثم يرفضون المصدر الوحيد المتبقي للشرعية أعني الإجماع الشعبي. ولو كانوا يعتقدون حقا أن الشعب هو أصل الشرعية البديل من الشرعية الدينية بسبب عدم إسنادهم السياسي إلى الديني لبات من الواجب أن يسلموا بأن الشعب هو المصدر الأول والأخير للسلطة والتشريع ومن ثم فمن حقه إذا أراد أن يختار تطبيق الشريعة كما من حقهم أن يجادلوا في ذلك.

ولما كان خيار تطبيق الشريعة المنزلة وخيار عدم تطبيقها متقدمين على تطبيقها وعدم تطبيقها فإن الفصل بينهما لا يمكن أن يكون إلا خيارا ديموقراطيا أو استبداديا. وخيار الشعب هو الديمقراطي وخيارهم هو الاستبدادي حتما. والشعب يختار ديموقراطيا أن يكون تشريعه شرعيا فيكون فعله ديموقراطيا وشرعيا في الوقت نفسه. ذلك أن الشريعة الإسلامية نسبت العصمة بعد ختم الوحي إلى إجماع الأمة حصرا. ولو فرضنا الأمة أجمعت على غير ذلك لكان ذلك يعني أنها لم تبق مسلمة، إذ معنى كونها مسلمة هو إيمانها بأنه لا مشرّع إلا الله أو من خوله الله حق التشريع أعني إجماع الأمة بعد ختم الوحي وأنها تشرِّع لأن الله شرع لها حق التشريع الذي هذا جنسه.

ولا يوجد شعب في العالم يقدم العقل المجرد (أي مجرد المعرفة التي تكتفي بالضرورة والصدفة لتأسيس ما تسميه معرفة علمية غافلة عن معاني الوجود الإنساني) حتى على العقد الخرافي فضلا عن العقد الديني الخالص؛ اللهم إلا إذا كان هذا الشعب كله نخبة من جنس هؤلاء القائلين بالعلمانية بحيث يكون كله من زاعمي التفلسف الأبتر مروا بتجربة التحليل النفسي التي خلصتهم من اللاوعي بإطلاق فضلا عن كون السيادة المطلقة المنسوبة إلى العقل هي بدورها عقيدة. ولعلها خرافة خاصة إذا ظن العقل أنه له ما يتجاوز به حصيلة التجربة والخبرة. والديموقراطية التي تخلو من العقائد المتعالية تعني ضرورة سلطان الأهواء والخرافة والديماغوجيا والعنف المستتر.

وأما المسألة المبدئية فهي أن السياسي إذا خلا من المقدس يصبح مقصورا على الحيلة والعنف. فلا بد من أن تتحول الدولة إلى دولة استعلامات وبوليس مطلقين حتى تضمن الأمن والتعايش السلمي بين المواطنين لأن الجميع سيكون متربصا بالجميع إذا لم يكن بينهم ثقة متبادلة يضمنها رقيب لا يخفى عنه شيء على الأقل في معتقد الناس.

وأخيرا فإن ما ينسب إلى المسيح من قول في تأسيس العلمانية من التحريف الذي أدخلوه على وصاياه. فقد جعلوه يقول بوجوب أن نعطي لقيصر ما لقيصر وأن نعطي لله ما لله. وحاشاه أن يقول مثل هذا لأنه شرك: ففيه عدم الكفر بالطاغوت الذي تشير إليه آية حرية الإيمان المبنية على تبين الرشد (البقرة 256). ما أساس هذه القسمة بين الله وقيصر؟ ومثله قول بولس عن الجسد والنفس أولهما للشيطان والثانية لله: فليس لقيصر والشيطان شيء مع الله أعني أن الدنيا والبدن هما أيضا تابعان لأمر الله، والإيمان بالله ليس نفيا للدنيا والبدن لأنهما تابعان لقيصر والشيطان بل هو تحريرهما من قيصر والشيطان بتحقيق قيم القرآن في سياستهما. ينبغي أن تتحقق القيم الروحية في سياسة الدنيا والبدن لأن ذلك هو عين القصد من امتطاء الحياة الدنيا ببعديها الذاتي والمحيط بالذات من أجل الآخرة لا نفيهما، لذلك كانت رهبانية الإسلام مجاهدة الاجتهاد والجهاد. لكن التلاحم بين الدين والدنيا وجوديا وبين الدين والسياسة خلقيا لا يعني أن الدين صار تاريخيا وفقد تعاليه.



المسألة الرابعة:
التنجيم والتاريخية

ومعنى ذلك أن اعتبار أحكام القرآن وعقائده تاريخية بالجوهر ليس هو في الحقيقة إلا تاليا لمقدم هو التلازم بين نجوم القرآن وأسباب النزول عند كل الذين يسعون إلى طي صفحة الحضارة الإسلامية. وهذا التالي يصبح داحضا بمجرد نفي مقدمه. عدم تاريخية الأحكام والعقائد في مقومات الاستراتيجية التي استخرجناها وحللناها نفي للتالي فينتج عنه نفي المقدم أعني التلازم بين النجوم والأسباب. ولذلك فقد أخرنا مناقشته لنجعله غاية الثمرة الوجودية للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية وقد اكتفينا بالإشارة الخاطفة[136] تسليما بوهاء الاعتراضات المستندة إليه. وها نحن نعود إليه لنناقشه مباشرة بعد أن دحضناه بصورة غير مباشرة بمجرد إمكان تحديد الاستراتيجية والسياسة. والمعلوم أن لهذه المسألة وجهين يمثلان أخطر التحديات أمام من يريد أن يفهم تعالي القرآن على التاريخ:

فأما الوجه الأول: فهو علاقة التنجيم بما يسمى أسباب النزول وهي علاقة نص عليها القرآن نفسه كما هو بيِّن من الآيتين اللتين جعلناهما شعار المحاولة كلها. لكن هذه العلاقة أسيء فهمها فأصبحت منافية لتعالي القرآن على التاريخ. وبيِّن أن لطبيعة هذه العلاقة صلة وثيقة بالآليتين اللتين نسبناهما إلى القرآن الكريم واعتمدناها في تحديد الإفادة القرآنية ما يعني أننا سلمنا مبدئيا بوجوب فهم أسباب النزول فهما يحرر القرآن من التاريخية أي إنها تفهم به ولا يفهم بها إلا

بمعنى التمثيل بالعينة للقانون الكلي: **آلية ما بعد السرد القصصي أسلوبا وآلية ما بعد الطرد النظري استدلالا** . ولنبدأ بالإشارة إلى أن الأسباب ليست عللا. ولن نطيل الكلام في هذه الإشارة. فيكفي أن نذكر:

أن الأسباب لا ينبغي أن تعتبر أكثر من كونها مناسبات للإعلان عن الحكم أو أمثلة لإفهام المخاطبين به وليست علة للحكم في الشريعة.

وأنها لا ينبغي أن تعتبر أكثر من كونها مناسبات للإخبار بالحقائق إخبارا متعينا ليكون الخبر مصحوبا بالعيان وليست علة في حقائق العقيدة.

إنما هي إشارة إلى أن الأحداث المقصوصة في القرآن أو الحاصلة في الوجود بمناسبة نزول النجوم القرآنية ليست إلا أعيانا تؤخذ دوال لتفيد بغير لسان إما معنى الحكم أو مضمون الخبر لأنه يكون منظرا معيشا يدركه المخاطب بكامل مداركه: **دلالة الجزئي على الكلي هي دلالة العينة على ما هي عينه منه**. فلا يكون فهمها ممكنا ما لم يتقدم عليها الكلي الذي هي عينه منه وهو ما يعني أن علم القرآن ككل هو الذي يحدد الوصل بين العينة وما هي عينه منه.

وتلك هي طريقة التبليغ التي تجعل القرآن قابلا للفهم من كل إنسان فلا يكون اللسان هو أداة البلاغ الكلية بل الأحداث المقصوصة في النص النازل أو الأحداث الحاصلة عند نزوله تتكلم بنفسها لمن يعيشها فتحصل كلية البلاغ ويكون الخطاب متحررا من خصوصية اللسان. والأحداث المقصوصة يمكن أن ترد إلى الأحداث الحاصلة فعلا بالقياس عليها فتعتبر من جنس مناسبات النزول لأن المرء يمكن أن يتخيلها قياسا على ما يعيشه من تلاق بين المناسبة والنص النازل في تجربته الحية خلال نزول الوحي في حياة الرسول تجربته المماثلة لتجارب من حدثنا القرآن عنهم من الأمم الخالية.

فتكون المناسبات نوعين عند معاصري الرسول:

نوع مقصوص يمكن عيشه تخيلا بالقياس إلى الحاصل فعلا عند المسلمين الذين عاصروا أحداث النزول.

ثم النوع الحاصل من هذه الأحداث في المرحلة النبوية التي عاشوها مع الرسول صلى الله عليه و سلم بل وشاركوا فيها.

وهي عندنا تعود إلى نوع واحد لأن ما عاشه معاصرو الرسول مقصوص علينا هو بدوره: الحدث القاص الذي صار مقصوصا لحدث مقصوص كان هو بدوره قاصا إلى غاية البداية المطلقة من سلسلة الرسالات. فأحداث القرآن والسنة مقصوصة علينا وهي تقص علينا أحداثا وسننا الدعوى الواحدة التي يعتبرها القرآن الأولى حول كلية الدين معتبرا إياها واحدة بالجوهر ومختلفة بالعرض. وما يقصه القرآن من أحداث و سنن وكتب سابقة كان حدثا قاصا ثم صار حدثا مقصوصا من حيث هو حصول ومن حيث هو قص ولا يتغير فيه إلا التعين مع ثبات البنية وثبوت العلم بها في قصها.

وكلا القصين يقبل العيش تخيلا في كل العصور ومنه يُؤخذ معنى المعنى الذي قصده القرآن الكريم أعني المعاني الكلية التي يدركها الإنسان من حيث هو إنسان بصورة تتعالى على الزمان والمكان: لأنها هي الأمثال التي تعبّر عن الفطرة التي فطر الناس عليها وإليها يوجه الخطاب الكلي الخاتم. وما من أحد يفهم غيره إلا بهذه الواسطة الكلية أعني ما يفترضه مشتركا بين كل الناس إذا كانوا في الظرف المعيش نفسه عيشا فعليا لا متخيلا. ولولا ذلك لما تواصل الناس المنتسبون إلى ثقافات مختلفة ولا ناسب الثقافة نفسها من الأجيال المتوالية ولا من الجيل نفسه.

وحتى تواصل الإنسان مع نفسه فإنه يفترض الشرط نفسه. ذلك أن لحظات الذات المتوالية لا تتواصل إلا بشرط الاتصال بين المنفصلات وإلا لكان

الإنسان بسبب توالي الليل والنهار يتعدد بتعدد الانبعاثات المتوالية كل صباح. ذلك المتصل الواصل بين المنفصلات التاريخية هو ما طلبناه في هذه الدراسة للاستراتيجية والسياسية لكي ندرك الكلي منهما أعني ما يتعالى على الزمان والمكان ومن ثَم البنية المجردة للفعل الديني والسياسي الساعيين لتحقيق القيم الروحية والخلقية في العمران البشري لتعديل سلطان القانون الطبيعي بسلطان القانون الخلقي. وإذن فكل ما هو عيني اعتبرناه عينة لا يعنينا منها إلا ما هي عينه منه، أعني كليات الوجود الإنساني من حيث هي ما يصل فلسفة التاريخ بفلسفة الدين سواء كان ذلك أحكاما من الشريعة وعلما بموضوعاتها وعملا بالعلم والأحكام أو إخبارا من العقيدة وعلما بموضوعات واعتقادا للإخبار والعلم.

أما الوجه الثاني: من هذه العلاقة فهو لا يقل عن الوجه الأول عواصة وأهمية: إنه علاقة التنجيم بترتيب النجوم في المصحف. ونحن لم نخض في ترتيب آي القرآن ما طبيعته لأنها قضية ليس لها حل. فالمفيد من المسألة أمران كلاهما سلبي:

الأول: هو اعتراف الجميع بأن ترتيب المصحف ليس كله زمانيا ولا كله غير زماني دون أن نعلم ما طبيعته إلا بتخمين بعيد.

والثاني: هو العجز عن اكتشاف معايير لترتيب يمكن أن يحقق وحدة يرضى بها العقل غير التي في المصحف الحالي لأن مدعي ذلك ينبغي أن يزعم المستحيل أعني العلم بمقاصد الله في قرآنه فيرتبه بحسبها مع زعم ليس عليه دليل وهو أن الذين جمعوه في المصحف كانوا جميعا غير نزهاء فأجمعوا على تغيير الترتيب الذي ارتضاه النبي خاصة، وكل البدائل الثابتة تاريخيا لا تغير من الأمر شيئا يستحق الذكر.

وحتى يفهم القارئ القصد فلنضرب مثالا من الظاهرات الطبيعية. فلا شك أن العلماء يستطيعون أن يتصوروا عدة أنظمة تفسيرية لبعض الأصناف من الظاهرات الطبيعية أو لبعض المجالات من الوجود الطبيعي. لكن لا أحد

يبلغ به الجنون- خاصة بعد أن أدرك الإنسان حدود علمه فتخلص نهائيا من الأوهام الميتافيزيقية والأسطورية- فيزعم أنه وجد النظام الكوني الذي يمدنا بترتيب تكونها كلها. ورأيي أن هذا الجنون يكون أكبر لو أن أحدا ادعى اكتشاف النظام النهائي لآي القرآن الكريم غير النظام الموجود في المصحف لأني أعتبر التشاجن في آي القرآن فضلا عنه في معانيه أكثر من التشاجن في ظاهرات الوجود الطبيعي رغم أن القرآن من حيث كيانه المادي في المصحف جزء ضئيل من العالم الطبيعي ولو اعتبرنا الآيات عناصر-وهي قابلة لهذا الاعتبار لكونها وحدات قائمة بذاتها-وحاولنا حسبان تواليفها رياضيا حتى من دون تكرارها لبلغنا إلى فرضيات من الترتيب تكاد لا تتناهى.

فهل معنى ذلك أنه ينبغي أن نيأس من فهم نظام القرآن؟ كلا! يمكن أن نفترض سلوكا علميا مماثلا لسلوكنا مع الظاهرات الطبيعية وهو ما حاولناه في هذا العمل. فبعض الأصناف أو بعض المجالات من آيات القرآن تقبل العلاج الاجتهادي مثلما نفعل مع بعض الأصناف أو مع بعض المجالات من الظاهرات الطبيعية عندما نأخذها من أحد وجوهها. فندرسها ونكتشف ما يساعد على فهم نظامها الموجه إلينا. فكونها تخاطبنا يقتضي أن تكون منفتحة على مداركنا في حدود اجتهادنا المتدرج. وقد وضعنا المبدأين المساعدين على ذلك وقمنا بهذه المحاولة ناظرين في بعض آي القرآن الكريم من حيث الاستراتيجية التوحيدية والسياسة المحمدية:

المبدأ الأسلوبي يقول: يمكن أن نعتبر وحدة السرد القصصي الوحدة الدنيا لمقاطع القرآن المادية ذات الوحدة المعنوية.

المبدأ الاستدلالي يقول: بشرط أن تطابق الوحدة الأسلوبية الوحدة الاستدلالية الدنيا التي هي وحدة الطرد النظري والعكس بالعكس.

وليس في ذلك أي دور لأن الأمر يمكن أن يبدأ بأيهما اتفق وبمجرد أن يحصل التطابق تحصل الفائدة فنعتبر ذلك وحدة قابلة للدرس وإن بعزل تحكمي كما يعمل كل علم يعلم أنه معرفة اجتهادية محدودة. وقد ضربنا عدة أمثلة في هذه المحاولة وخاصة سورتي يوسف كاملة وبعض آيات آل عمران والبقرة والشورى والنساء والمائدة وسيكون المثال الخاتم لعلمية التحديد من سورة هود.

والجامع بين هذين الوجهين المحيرين في علاقة النجوم بوحدة القرآن يزيدهما وضوحا التناظر المزدوج المفروض وجوده بين المعقولية والعاقلية لكونه شرط كل معرفة علمية بل وكل وجود سوي:

فعلاقة الكل بالجزء

وعلاقة الكلي بالجزئي تحققان تناظرين يؤسسان للترميز الذي يفترض إما وجود أثر الكل في الجزء أو أثر الكلي في الجزئي على نحو يجعل العقل قادرا على الاستدلال ومن ثم على الفهم والتفسير. فهاتان العلاقتان تطرحان رغم اختلافهما مشكلا واحدا في المستوى الوجودي والمعرفي يساعدان على فهم العلاقة بين القرآن و نجومه.

ولنبدأ بالتمييز بينهما ثم نحدد المشكل الواحد الذي يطرحانه في المستويين الوجودي والمعرفي القابلين للتطبيق على قضيتنا. فعلاقة الجزء بالكل هي علاقة تبعيض يكون فيها الجزء بعضا من الكل دون أن يكون عينا منه. أما علاقة الجزئي بالكلي فمردها إلى كون الجزئي عينا من الكلي دون أن يكون بعضا منه. لكن ما يوحد بين الأمرين في إشكالية الوجود والمعرفة هو تعاكس دورهما. فالجزء حتى وإن لم يكن عينا من الكل فإنه بمنزلته منه يتضمن ما يشبه العين منه لأن الكل يكون حاضرا فيه بغياب يعد مكملا للجزء ليحصل الكل. والعين حتى وإن لم تكن بعضا من مفهوم الكلي فيها بعض من ماصدقه أعني أحد أعيانه فتكون وكأنها بعض من كل.

ولنضرب مثالا يجعل الكثير من العلوم ممكنة وخاصة في الباليونتولوجيا (علم الإحاثيات: الحفريات) وفي الأركيولوجيا (علم الآثار). ففي العلم الأول يكفي أن تجد جزءا من جسم أحد الحيوانات حتى تستنتج منه كل الجسم. وبذلك تدرجه في كلي النوع أو الجنس. وذلك لأن الجزء يتضمن الكل رغم غيابه فيكون هو حاصل جمعه مع ما يتضمنه من حضور الكل الغائب فيه عينا من النوع. وهو ما يعني أن استنتاج الكل من الجزء يفترض بهذه الحصيلة الافتراضية سبيلا إليها علاقة الجزئي بالكلي. ذلك أن العالم لا يستطيع أن يستنتج ما استنتج من ضرس أو فك أو بعض هيكل بنية الجسم كله إلا لأنه تصور الحيوان صاحب ذلك الجزء عينا من الكلي الذي هو نوعه. وإذن فعلاقة الجزء بالكل تعمل أداة للاستنتاج العلمي بتوسط علاقة الجزئي بالكلي. وعلم العكس ممكن كذلك. والأمر نفسه بالنسبة إلى علم الآثار. فعالم الآثار يجد قطعة فخار فيستنتج الآنية الفخارية كلها ثم يستنتج الكثير من قواعد الصناعة التي جعلت تلك الصناعة تحصل فعلا بالمنطق والاستنتاج نفسيهما.

وكل هذا يبدو يسير الفهم. لكن المشكل هو في علاقة بعض أعراض الجزء بالجزء مما لا يستوعبه الكلي أو لا يمكن من تضمنه فييسر الانتقال من أحدهما إلى الثاني بسبب تجريد الكلي من الأعراض وربما من أمور خفية لا نتصور دورها المحدد رغم كونه كذلك لجهلنا به. وسأضرب مثالين أحدهما استعمله حجة الإسلام والثاني نستوحيه من الحياة الحديثة.

فالغزالي في:«تهافت الفلاسفة» أراد أن يثبت أن الخلق يقتضي فعلا إلهيا يمكن من الاختيار بين المتماثلين بالمعنى العملي للتماثل ومن ثم فهو يقتضي وجود الإرادة لترجيح ما لا يكفي فيه العلم والقدرة. والمثال الذي يضربه هو أن كل الجهاز الفلكي العلمي يمكن أن يبقى صحيحا لو عكسنا وجهة الحركة من اليمين إلى الشمال مثلا. فلو أشرقت الشمس حيث تغرب وغربت حيث تشرق

لبقي كل شيء كما هو ولا يتغير إلا الاتجاه فحسب: لكن هذا التماثل قد لا يكون حقيقيا لأنه يمكن أن يكون في تفضيل أحد الممكنين علة خفية نجهلها.

وإذن فالبنية الرياضية للظاهرات الطبيعية لا تكفي لفهم ما يجري فيها لأنها تهمل اختيار الترتيب الحاصل وتكتفي بأي ترتيب ممكن تنطبق عليه نظرية الجهاز الرياضي كما في حالة الآلة الفلكية: ولذلك اعتبر «لايبنتس» العلل الرياضية غير كافية وأنه لا بد من علة ميتافيزيقية وهي التي سماها الغزالي الإرادة المرجحة وراء القدرة وسماها لايبنتس العلة الكافية.

والمثال الحديث الذي أختاره أبسط بكثير من هذا وقد يكون أكثر مساعدة على التوضيح. فلو أخذنا قانون الطرقات كله وطبقناه بنظام السير على اليمين (النظام القاري في أوروبا) أو بنظام السير على اليسار (النظام الإنجليزي) فإن كل شيء يبقى كما هو ولا يتغير إلا الاختيار بين اليسار واليمين مسارا. والسؤال هو كيف يمكن أن نفسر ما يفلت من مخالب التشاكل الصوري للمنظومات المنطقية والرياضية أي ما يسمى في العلم بالمادة المعينة؟

والمثال الذي يفهمنا هذا الدور المنسوب لما لا يستطيع التصور الإمساك به من دون تعيين يمكن أخذه من مقارنة الحركة الفعلية في المكان بالحركة التصورية فيه رياضيا. فلو فرضت أني أريد أن أقطع المسافة من رأس مستطيل للعودة إليه بالسير على محيطه فإني يمكن أن أقطعه بأحد ترتيبين لا ثالث لهما: فإما أن أقطعه بترتيب عرض ثم طول ثم عرض ثم طول أو أن أقطعه بترتيب طول ثم عرض ثم طول ثم عرض. لكن لو كنت سأقطع ذلك في الوجود الفعلي فإن ذلك لا يكفي محددا للخيار بل لا بد من أخذ خاصيات الأرض التي ستفرض علي الاختيار العيني. أما إذا كان علي أن أقطعه في معركة عسكرية مثلا فإن ما في المكان وما في الخطتين العسكريتين؛ خطتي وخطة العدو هما ما سيفرض علي اختيار نظام القطع الملتوي وهكذا. ولهذه العلة كانت الاستراتيجية منظومة من

الفرضيات والبدائل التي لا تتعين حقا إلا بالتكتيك وكان التخطيط المسبق لا يغني عن العبقرية العسكرية لقائد المعارك على العين. وقواعد التكتيك تصبح أساسية لتحقيق الاستراتيجية.

وهذه هي النسبة التي تعنينا والتي نبحث عنها في العلاقة بين التجربة السياسية المحمدية والاستراتيجية القرآنية. فلما كان القرآن نفسه قد تضمن الوجهين إذ يمكن أن نعتبر النسبة الغالبة على العلاقة بين القرآن المكي والقرآن المدني هي النسبة بين الاستراتيجية والتكتيك فإن بحثنا في الاستراتيجية القرآنية أصبح أكثر تعقيدا لأن العلاقة لم تعد بين الاستراتيجية والتكتيك في المجال العملي فحسب بل هي كذلك في المجال النظري لأن نسبة القرآن المكي إلى القرآن المدني يغلب عليها نسبة العقيدة إلى الشريعة. فتكون النسبة إذن ذات مستويين: الأول «عقيدة-شريعة» وفيها يتقدم التقويم الخلقي على التقويم المعرفي والثاني أعني الاجتهاد نفسه يصبح جهادا «استراتيجية-تكتيك» وفيها يتقدم التقويم النظري على التقويم الخلقي أعني أن الجهاد نفسه يصبح اجتهادا.

ولما كان الحديث النبوي هو نفسه بصنفيه أحدهما مع الآخر يندرج تحت هاتين النسبتين؛ إذ يمكن اعتبار القدسي منه عقديا والعادي شرعيا فإننا نجد أنفسنا مع تضاعفين أولهما في القرآن بالمستويين اللذين ذكرنا والثاني في السنة بالمستويين نفسيهما ثم في العلاقة بين المستويين من كلا المرجعين. وتلك هي علة ما بدا من تعقيد في هذه المحاولة وقد سعينا لتوضيح ما نعتبره من المحددات التي يمكن أن تساعد الأمة في استئنافتها أو في نبضة الإسلام الثانية التي ستكون بعون الله أكبر وأقرب إلى تحقيق القصد من النبضة الأولى بفضل ما وفرته القرون الخالية من أسباب النصر ماديا وروحيا.

وإنه لعين الحكمة ألا يحافظ القرآن في صيغته النهائية على ترتيب النزول. ذلك أن ترتيب النزول فضلا عما فيه من الغيب الذي يشمل التاريخ كله لصلة

النجوم بالأحداث التاريخية التي نزلت خلالها ليس يمكن أن يكون ذا نظام يصل بين النجوم ذاتيا لها ومنفصلا عن صلتها بالأحداث المناظرة. فلو بقي ترتيب القرآن تاريخيا لكان معنى ذلك أن التاريخ هو الذي يحدد نظام ما بعده وفي ذلك خُلف. ثم إنه لو بقي النظام التاريخي لأصبح من ثم كل تاريخ مقبل خاضعا لظرفيات الحقبة التاريخية التي حصلت فيها إحدى التجارب.لذلك فالمعنى الأساسي لعدم إخضاع المصحف للترتيب التاريخي هو الإشارة إلى تحرير الأمة من التقليد بما في ذلك تقليد الصدر لضرورة الإبداع من منطلق نظام القرآن الخفي الذي عليها السعي لاكتشاف أنساق فرضية تقرب منه تماما كما تفعل مع ظاهرات العالم الطبيعي وهو ما نسعى إليه في هذه المحاولة.

ترتيب القرآن الذي أقره الرسول لمجرد مخالفته الترتيب التاريخي دليل على أنه ذو غاية أخرى علمُها عند الله: إنه يحدد نظام صلة التاريخ بما بعده الذي يحكمه من حيث محدداتُه الكونية والبنيوية بمعزل عن الترتيب الزماني للأحداث التي ناظرتها النجوم لأداء وظيفة التعيين والتوضيح كما بينا هنا عند الكلام على علاقة القرآن بأسباب نزول نجومه. ولا أحد يزعم أنه اكتشف طبيعة الترتيب الوارد في المصحف. لكن فرضيتنا تتمثل في ترك الوجه الغيبي من الترتيب والبحث في الشاهد منه تماما كما نفعل مع ظاهرات العالم. والشاهد من الترتيب لا يمكن أن يكون مخالفا لدور الخطاب القرآني من حيث هو رسالة لهداية الإنسان في سعيه لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. فإذا بحثنا عن هذا الترتيب وراء ما يمثله المصحف من حيث هو حيز لسور القرآن وآياته وجدناه عين ما قصدناه بالاستراتيجية التوحيدية التي تجعله قابلا لترتيب مخمس مضاعف فعلي يتعلق بالاستراتيجية من حيث هي جهاد، ورمزي يتعلق بها من حيث هي اجتهاد بمقتضى أغراض الرسالة التعليمية:

فأما المخمس الأول أو المخمس الفعلي فهو ترتيب القرآن باعتباره حدثا (حديثٌ يحدث فيحقق أحداثا) ويتعلق بحدث القرآن فيعطينا: ترتيب القرآن

لتربية الذوق وترتيبه ولتربية الرزق وترتيبه ولتربية سلطان الذوق وترتيبه ولتربية سلطان الرزق والأخير للتربية الأصلية أي سلطان الاستجابة للرب وهي مصاحبة لكل التربيات السابقة.

وأما المخمس الثاني أو المخمس الرمزي فهو ترتيب القرآن باعتباره حديثا (حدثٌ يحدّث عن الأحداث الحاضرة والماضية والمقبلة) ويتعلق بحديث القرآن فيعطينا: ترتيب القرآن الجمالي وترتيب القرآن الخلقي وترتيب القرآن النظري وترتيب القرآن العملي وترتيب القرآن الوجودي.

وليس من الضرورة أن تتطابق هذه التراتيب لأنها تمثل وجوه فهم القرآن الكريم ودوره في الاستراتيجية التوحيدية التي نحاول فهمها فتكون قراءات ممكنة له. وتلك هي العلة التي يبدو فيها المصحف وكأنه عديم الترتيب تماما كظاهرات العالم التي لا يمكن أن نتصور ترتيبها هو ترتيب مداركنا لها. فالمصحف مثل الطبيعة لا يكشف عن ترتيبه إلا بفضل اجتهاد الفهم من منطلق منظور معين لأن ترتيبه الذاتي من الغيب شأنه شأن الطبيعة. وإذا اعتبرنا أصل كل التراتيب هو التطابق بين الترتيب الوجودي والترتيب الروحي أو الاستجـابة للرب [الشورى: 38] أمكن أن نعتبر التراتيب الأخرى راجعة إلى الجمالي والخلقي غايتين للوجود الإنساني والنظري والعملي أداتين لتحقيقهما.

ومعنى ذلك أن سلطان الذوق وسلطان الرزق عندما يكونان جماليين وخلقيين يجعلان الذوق والرزق عبادة فيصبحان غاية في حالة الاستجابة للرب حالا وجودية هي عين الاستخلاف الذي يكون الناس فيه في أخوة فتتحقق قيم القرآن الكريم في التاريخ الفعلي. وتستعمل الحال الوجودية السوية أو الاستخلاف التام الاجتهاد (النظر) والجهاد (العمل) لتحقيق القيم القرآنية تعبيرا عن الاستجابة للرب من حيث هي حال يبلغ فيها الوجود الإنساني كماله لأن يكون حقا خليفة

الله في الأرض [الشورى 38]: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ وليس في هذا الكلام أدنى يتوبيا مثالية فكل إنسان يصبو إلى ذلك حتى عندما يكون من كبار المجرمين لذلك تراه يتعلل بالعوائق الحائلة دونه ليبرئ نفسه من القصور دون هذا الشوق الكلي لكمال الإنسان من حيث هو إنسان.

الخاتمة

نختم الجزء الأول الذي هو قلب المحاولة في الدلالة الاستراتيجية والسياسية بتحليل وجيز لسورة من القرآن تجمع بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية وتطابق الظرف الذي يجري فيه الاستئناف الإسلامي الكوني أعني ظرف العولمة الخاضعة للقانون الطبيعي والمتجاهلة للقانون الخلقي: **إنها سورة هود** -عليه السلام. ففيها يتبين التعين الأمثل لعلاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين من المنظور القرآني تعينها الأمثل في التاريخ الفعلي الحالي حيث يلتقي الدين الكوني الذي يؤسس العمران على التناغم بين القانون الخلقي والقانون الطبيعي في لحظة استئناف المسلمين دورهم التاريخي من أجل تحقيق قيم القرآن الكونية بتحريف الفلسفة الكونية الذي يؤسسه على طغيان القانون الطبيعي الذي يكاد يلغي القانون الخلقي في مرحلة العولمة الإمبريالية من تاريخ الإنسانية.

ويحصل اللقاء في ظرف يبين الأهمية التي تكتسيها استراتيجية التوحيد القرآنية والسياسة المحمدية الساعيتين إلى تحرير الإنسانية من فلسفة نكصت بها إلى قانون التاريخ الطبيعي: **فندرك علة اختيارنا عنوانا للمحاولة استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة النبوية**. وهذا اللقاء بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية نقرؤه في ضوء تحليل سريع لسورة هود كما كان منطلقنا تحليلا سريعا لبعض آيات الإسراء معتمدين في ذلك على آليتي الإفادة القرآنية : آلية الإفادة العامة وآلية الإفادة المتعلقة بموضوع محاولتنا أعني تحديد الاستراتيجية التوحيدية. وهاتان الآليتان هما:

آلية ما بعد السرد الروائي (قصة الأنبياء السبعة في السورة التي اخترناها).

وآلية ما بعد الطرد النظري (العلاقات المنطقية الواصلة بين حلقات سلسلة الأنبياء الواردة فيها).

وهما آليتان تفترضان أن معنى النص القرآني هو ما يبقى واحدا بعد أن نفترضه قد ترجم إلى أي لغة أخرى نتخيلها لنعود منها إلى دلالته الكونية في معنى معناه وراء أفق التعبير العربي والمعلوم أن ما يبقى واحدا ليس المعنى بل هو معنى المعنى الذي نكتشفه بعد الترجمة بالآلتين المذكورتين، أي السرد الروائي والطرد النظري. وتمدنا هذه التجربة العقلية بأمر ينبغي أن يعد المقصود من الخطاب القرآني وإلا فإن الكلام على كونية الفطرة الدينية وتضمن القرآن لمقوماتها ليكون خاتما يصبح فاقدا للدلالة فلا نتأكد من دعويي الكونية والختم القرآنيتين ويبقى الأمر مقصورا على مجرد العقد دون دليل يقنع من ينطلق من البحث العقلي ولا يكتفي بالموقف الإيماني. ذلك أنه لا يمكن أن يكون القرآن رسالة لكل المكلفين بحسب أنواعهم (ونحن نقتصر هنا على النوع الإنساني) ثم تكون دلالاته مقصورة على آليات الإفادة في لسان مخصوص هو اللسان الذي نزل به دون سواه. والمعلوم أن العرب اليوم لا يمثلون عشر الأمة الإسلامية عددا.

فالتسليم بكونية الخطاب الموجه إلى المكلفين يقتضي أن يكون في الخطاب وفي المكلفين أمران كونيان:

أحدهما تتعين فيه كونية القابلية (في المخاطبين).

والثاني تتعين فيه كونية المقبولية (في الخطاب) فيحصل التعالي على الخصوصيات الثقافية عامة والخصوصيات اللسانية خاصة قابلية في المتلقين ومقبولية في الخطاب المتلقى ؛كليتان بمعزل عن اختلاف الألسن والثقافات. وهذان الأمران هما ما أشرنا إليه في كتاب:«**الشعر المطلق والإعجاز القرآني**»[137] بأصل قدرة الإنسان الرامزية وأصل قابلية موضوعاته المرموزية بحيث تكون

وراء الألسن التي هي تعبيرات رمزية ثقافية تخلو من الكونية ومن ثم فهي ليست أكثر أدوات التواصل قدرة على البلاغ. ويمكن اكتشاف هاتين القابليتين بالعودة إلى أصلي كل رمز أعني التناظر البنيوي أو التشاكل بين الظاهرات فيمكن الإنسان من أخذ بعضها ليجعله شكلا يصور فيه "الدوال" والبعض الآخر يأخذه ليجعله مضمونا يصور فيه «المدلولات». وبهذا التناظر المتعين أمام حواس البشر وحوادسهم يتم التواصل كما بينا لأنه يحقق التشاكل بين تصوير "الدوال" وتصوير «المدلولات».

وقد أثبتنا في كتاب:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» أنه ليس شيئا آخر غير قابلية بنى الزمان وبنى المكان الرياضية لأن تكون معينا "للدوال" فتعبر عن العلاقات المرموزة بهما معينا «للمدلولات» من حيث هي المعاني التي يريد الخطاب تبليغها للمتلقين: بالرسم في المكان والحركة في الزمان سواء كان المرسوم علاقة أحداث وأفعال أو علاقة أحاديث وأفكار. ذلك أن بنى المكان تتعين بالأشكال المرئية وبنى الزمان بالأشكال المسموعة أو بهما معا فيصبح الخطاب الإنساني كونيا لأنه ينقل تشاكل العلاقات بين ما يحدده من عناصر في ما أخذه من الظاهرات ليكون دالا على عناصر ما أخذه منها ليكون مدلولا. وبذلك تكون قوانين العلاقات بين عناصر الدال مناظرة لقوانين العلاقات بين عناصر المدلول فيصبح التفاهم متجاوزا للألسن بفضل هذا التشاكل شبه المادي بين الدال والمدلول وتكون بنية الدال هي المعنى وهو عيني دائما وبنية المدلول هي معنى المعنى وهو كلي دائما.

ونحن طبعا لا نتكلم على المكلفين الذين هم من غير الجنس البشري لأن ذلك لا يعلمه إلا الله بل نكتفي بالمكلفين من البشر الذين لا يعقلون إلا بالجمع بين السمع والبصر كما يتبين من جل آيات القرآن الكريم الخاصة بالمعرفة والإدراك.فلا يفهم الإنسان ما يسمع من الحديث إلا بما يرى من الحدث ولا يفهم

ما يرى من الحدث إلا بما يسمع من الحديث فيتلازم السمع والبصر. واللسان المشترك بينهم لا يمكن أن يقتصر على أحد الألسنة مهما كان تميزه في ظن أهله بل ينبغي أن يكون أصل اللسان وهو ما أشرنا إليه أعني ما يكون اللسان أحد أنواع صوغه والتعبير عنه. كما أن المنطق الذي يتفاهمون به ينبغي أن يكون أصل النطق أعني العلاقات القابلة للرسم في المكان أو الزمان. وقد وصفنا اللسان الكوني بأنه ما بعد السرد الروائي ووصفنا المنطق بأنه ما بعد الطرد النظري. والأول هو أصل كل معنى للإفادة التداولية (تحيل إلى الوضعيات الحية للحوار بين البشر) والثاني هو أصل كل دلالة للإفادة الدلالية (تحيل إلى الوضعيات الفعلية للظاهرات الكونية).

ومثال الإفادة الأولى: هو ترجمة القص أي قص في عرض مسرحي صامت أو السينما الصامتة. فكلاهما تكفي فيه الإشارة والحركة والأمور التي تدور عليها الأفعال ليحصل التفاهم بين المشاركين في الوضعية الحية حتى لو لم ينبس أحد ببنت شفة لأن كلا المتحاورين يخرج من انحصاره في ذاته إلى الكلي القيمي المشترك بينهما.

ومثال الإفادة الثانية: هو الترجمة إلى بنى رياضية تعبر عن العناصر والعلاقات التي يتألف منها الحصول الفعلي للظاهرة التي يصوغها القانون العلمي فيكون التشاكل بين العبارة الرياضية والمعبر عنه بها هو الرمز المفيد الذي يغني عن الكلام فيخرج كلا المتحاورين إلى الكلي المعرفي المشترك بينهما.

وذانك هما نمطا النمذجة القرآنية أسلوبيا واستدلاليا: وهو ما نطلبه من سورة هود. أما ما عدا هذين النمطين من التأويل (ما عدا قابلية الترجمة المسرحة للأمثال وقابلة الصوغ الرياضي للمثل) فإنه يعود إلى التأويل التحكمي كالذي يعتمد عليه علم النفس التحليلي تأويلا للأحلام أو للزلل اللساني غير المقصود أو كالذي تعتمد عليه الميتافيزيقا الفلسفية تأويلا للدين بعد فرضه

ظاهرا أو إيديولوجيا مما تتصوره علما بالواقع وهما معا أداة النقد الأدبي عامة والنقد الثقافي خاصة. ويبقى التأويل بمعناه القرآني أعني تحقيق الأمر الغائب في عالم الشهادة بصورة تجعل عينه مطابقة لتصوره أو لصورته الرمزية غير القابلة للتأويل الدقيق قبل الحصول كما هو الشأن مثلا في وصف يوم الحساب فإنه خاص بالله وحده. لذلك فنحن سنكتفي بالنوعين الأولين اللذين اعتبرناهما مميزين لأسلوب العبارة وطريقة الاستدلال في القرآن الكريم: المسرحية المشهودة للأمثال أسلوب تعبير والصوغ الرياضي للمثل منهج استدلال.

فمن سورة هود يمكن أن نستمد الدليل القاطع على العلاقة الحميمة بين وجود الإنسان التاريخي والمرجعية الدينية التأسيسية المتعالية على التاريخ في صلتها بفعل الأمة القيمة على الرسالة الخاتمة على الأقل باعتماد مثال القرآن الكريم وتمثيل النبي محمد صلى الله عليه وسلم لهذه العلاقة الحقيقة رمزا مصطفى صار هو بدوره جزءا من المرجعية الرمزية. ويكفي أن نرسم القصص الوارد في سورة هود(الأمثال) حتى تصبح علاقات عناصرها مفهومة لأي إنسان فيدرك أنها ليست مقصورة على تثبيت فؤاد النبي لأن ما سيبرز منها لكل مشاهد دون كلام يبدو مثبطا أكثر مما هو مثبت بمجرد جعلِنا معناه المرسوم ماثلا للعيان ليكون دالا عند الناظر على معنى معناه فيدرك العلاقات الرياضية بين عناصره(المثل) كما سنرى: بذلك يتمكن أي متلق من تجاوز المعنى والنفاذ إلى معنى المعنى.

فسورة هود لا تفتح على أفق متفائل لو فُهمت بمعنى التثبيت بعبرة الماضي حصرا فيه واستثنينا دلالتها الاستراتيجية التي نبين هنا. وهي ليست للتخويف كذلك لأن القرآن بين أن ذلك لم يجد نفعا مع البشر في كل الرسالات السابقة. وهو ما جعله يرفض المعاجزة بالخوارق ويفضل المحاججة العقلية والانتظام الوجودي. لذلك فدلالتها الأساسية كما نبين هي الدلالة الاستراتيجية التي يعد التثبيت أحد عناصرها[138] لأنها تتضمن مقومات البنية الثابتة لمجريات الأمور في

التاريخ الإنساني ومن بينها حال الفاعل النفسية. ومن ثم فهي محددة لاستراتيجية تكوُّن الفواعل القيمية دون أن تكون هي متكونة لتعاليها على الزمان والمكان كما بينا في هذا الجزء الأول. فلو أخذنا مراحل القصة في السورة فرادى لكانت لا تعني إلا معناها المباشر ولغفلنا عن معنى معناها بل إن بعض ما تقصه يبدو فاقدا لكل معنى.

فأي معنى لرسالة مضمونها لا يتعدى أمر النبي (صالح) قومه بأن يتركوا ناقة ترعى وتشرب وهم قوم عطاشى؟ فـ«الثمد» الذي سميت ثمود به هو القلت الذي سرعان ما يغيض ماؤه فيجف فيكون أهله ضمآى. ومن منطلق هذا المعنى إذا فرضناه مرسوما أمام ناظر أي متلق بصرف النظر عن لغته سينبع سؤال حتمي يدل على غرابة الوضعية: أيُّ معنى لجماعة أمام قلت ناضب ماؤه مع رجل يطلب منهم أن يتركوا ناقة تشرب معهم بالتداول واصفا إياها بأنها ناقة الله؟ ألا يبدو ذلك غريبا بل وربما مجانيا؟ ولنواصل فنسأل: أي معنى لنبي (هود) يتحدى قومه (عادا) الذين طالبوه ببينة فيرد عليهم بدعوتهم إلى أن يكيدوه إذا استطاعوا دون مزيد تعيين علما وبأن السورة كلها سميت باسمه ما يعني أن لهود دورا مركزيا في الرمز المعمى للدعوة التي يمثلها والتي يكفي فيها الجمع بين الاسمين اسم النبي واسم القوم لنعلم طبيعتها: أن يدعو هود عادا إلى الهدى حتى لا تعود إلى القانون الطبيعي وتتخلى عن القانون الخلقي؟

وما علاقة بشارة الملائكة لزوج إبراهيم التي تجاوزت سن اليأس بالموقف كله في كلام حول سلوك قوم لوط الذين عرفوا بما يحول دون الإنجاب؟ وما دلالة أن تضحك حتى قبل أن يعلمها الملكان بالبشارة؟ وما دلالة المرأتين الملعونتين زوجِ نوح والعجوزِ في الغابرين من قوم لوط وبينهما زوج إبراهيم؟ كل ذلك يبدوَ وكأنه كلام لا رابط بينه ما لم ندرك الخيط الناظم. فهل نكتفي بالمعنى الحدثي كما يمكن رسمه أمام ناظرينا أم ينبغي أن نطلب معنى المعنى الحدثي

المرسوم[139]؟ كيف يمكن إذن أن تكون القصص السبع الواردة في السورة مجرد قص للتثبيت دون أن يوجد فيها ما يمكن أن يكون مثبتا إذا أخذناها بمعناها المباشر الدال على العصيان وما يترتب عليه من عقاب وكفى؟ أيكون هذا المعنى المباشر كافيا لكي يواصل الرسول دعوته أم هو قد يجعله ييأس منها إذا كان يرى في السورة فشل سبع رسالات سابقة في تحقيق قيم الرسالة؟

وأما إذا أخذنا القصص السبع من حيث هي وحدة فوصلنا جزئياتها بما بينها من علاقات منطقية قابلة للعرض في شكل رياضي مُجَدْوَل بعد رسمها في شكل حسي يراه أي إنسان دون حاجة إلى لسان معين فإننا سنكتشف قصة متحركة تعين وراءها معنى معناها وسنجد فيها رموزا لمضمونات الرسالة الخاتمة ولدورها واستراتيجيتها المقبلين وللمشكلات التي تعترضها وكيف لها أن تعالجها بإشارات للنبي الخاتم حتى يحقق ما عجزت دونه الرسالات السابقة أو يُصلح ما حرف من كتبها وسير أهلها. ولسنا بحاجة إلى القول إن المخاطب بالسورة هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأن الخطاب غير مقصور على تثبيته بل هو خطاب يجعل دعويي رسالته هما حقا ما تفيده سلسلة الرسالات السبع الواردة في السورة وما تعالجه من قضايا بنيوية في الوجود الإنساني ومن ثم فهي تثبت أنه الرسول الخاتم والشاهد على الرسل كلهم. فتكون سلسلة الرسالات المقصوصة دالة على:

تحديد مضمون الرسالة.

وتحديد استراتيجيتها.

وتحديد سياستها من خلال.

تحديد قواعد بناء صورة العمران السياسية والتربوية.

وتحديد قواعد بناء مادته الاقتصادية والثقافية.

وأما ثبوت الدعويين (الكونية والختم) وكون الرسول الخاتم هو رمز الرسل والشاهد عليهم فهو ما يبينه شرح معنى المعنى الموالي. فأهم الحقائق التي تجعل الرسول الخاتم رسولا كونيا هو المبدأ الأساسي الذي ورد في سورة هود واعتبر أهم مقوم لسياسة الرسول الخاتم: ضرورة التسليم بحرية المعتقد وبالتعدد الديني وضرورة رعاية الدولة الإسلامية لهذا التعدد شعائر وشرائع مع الصبر على سياسة الناس لأن الله لو أراد غير ذلك لجعل الناس أمة واحدة (هود 118 وكذلك يونس99-100): ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود 118]. ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ* وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾.

وحتى يكون كل ذلك وما ما ندعيه بخصوصه واضحا للقارئ فلنبين أن هذه السورة تمثل رمزا حاسما يجمع بين مقومات استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة النبوية بما ورد فيها من قصص اختيرت من بين عدة إمكانات مختلفة عنها في غيرها من السور. إن هذه السورة لا تجمع بين الاستراتيجية والسياسة بمعناها في اللسان العربي فحسب بل بمعنى معناها الذي يمكن أن يفهمه أي إنسان عندما تترجم في رسم ممسرح لما فيها من معان وفي علاقات بين المعاني الواردة فيها قابلة للرسم الرياضي. ذلك أن معناها هو **الحدث المقصوص** فيها ولا يفهمه إلا العربي إذا اقتصرنا على الكلام أداة تبليغ. أما **معنى معناها** فهو الدلالة المتعالية على الحدث المقصوص الذي يتبين لكل عاقل بدوال متجاوزة للحدود الثقافية التي يخضع لها كل لسان أعني برسمها الممسرح (الأمثال) وبصوغها الرياضي (المثل)، وهما كما أسلفنا أسلوب التعبير القرآني ومنهج استدلاله. وبذلك تكون الدلالة ماثلة بذاتها أمام ناظري الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن اختلاف الألسن لتتبين له صلة ما يرد في سلسلة الأنبياء

ومهمات الأمة القيمة على الرسالة الخاتمة في لحظة الاستئناف بعد أن تكون شروط قيامها بالمهمة قد تحققت في التاريخ الفعلي.

ومعنى ذلك أن الحدث التاريخي المقصوص في السورة والذي هو ماض من حيث معناه ليس هو الغيب المقصود في هود بل الغيب المقصود هو معنى معناه الذي هو الثابت البنيوي في العمران البشري من حيث فواعل مجراه التاريخي. ومعنى المعنى هذا هو المقصود في السورة وهو من الغيب الذي أعلم به القرآن الرسول الخاتم لاطلاعه على استراتيجية الرسالة الكونية وكيف يكون تحقيق قيمها بأسباب تحقيقها الفعلية أعني بالاجتهاد (نظريا) وبالجهاد (عمليا) وليس بالإعجاز الذي هو للتحيير أكثر مما هو للتغيير. أما الأحداث التاريخية التي تتعين فيها المعاني فإنها للتأويل بمعنى التأويل الحقيقي في القرآن الكريم أعني التحقق الفعلي في الوجود. وحتى يتأكد ذلك فلا بد أن تكون سورة هود بعنوانها وبكل أجزائها وجزئياتها وبالبنية المنطقية التي تصل بينها رمزا مطلق الوضوح لما ننسبه إلى الرسالة الخاتمة في نقلتها من تأسيس الأمة البذرة خلال نبضتها الأولى عند نزول القرآن إلى الشروع في توحيد الإنسانية خلال نبضتها الثانية الحالية بعد تحقيق تاريخها الماضي للشروط الضرورية والكافية للقدرة على ما كلفت به فتكون النبضة الأولى جديرة بمنزلة النموذج الكوني للحصانة الروحية الإنسانية.

وذلك هو معنى الجمع بين الدين عند الله الفطرة والدين عند الله الإسلام، فتكون النبضة الثانية الحالية هي استئناف الأمة الإسلامية السعي الفعلي لتحقيق المهمة استئنافها لمهمة تحدد استراتيجيتها سورة هود. فالسورة تتضمن كل مقومات الخطة لعلاج العلاقة بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية. ذلك أن اسمها الذي هو اسم النبي هود واسم قومه عاد، كلاهما ذو دلالة بينة. ورسالته في السورة غير محددة إلا بكونها تحديا دون معجزة بمعنى الخوارق بل بالتحدي نفسه من حيث هو معجز، ما يعني أن الإعجاز هو في الإنجاز التاريخي نفسه

وصلته بالمرجعية التي تؤسسه وليس في خوارق تثبت النبوة. سورة هود التي اخترناها رمزا للعلاقة بين الكونية الإسلامية والعولمة الإمبريالية هي كما نبين رمز مطلق الوضوح.

إنها تبين لنا كيف تكون الشريعة الخاتمة تحديا لارتداد الإنسان إلى القانون الطبيعي لتخرجه من الرد إلى أسفل سافلين تحد يحقق الاستثناء من الخسر: هود يهدي عادا، أي من عادوا إلى أسفل سافلين؛ ليخرجهم بالتحدي الخلقي من حياة الإخلاد إلى الأرض وذلك هو دور الشريعة. لذلك فليس من الصدفة أن تقص علينا السورة قصة سبعة أنبياء بخطاب موجه إلى الرسول[140] خطابٍ يدور حول ما أطلقنا عليه اسم الفواعل القيمية ودورها اللاحم في العمران:

فساد شروط الرزق (شعيب وكلامه على الميزان)

وفساد شروط الذوق (لوط وقضية اللواط)

وفساد سلطان الرزق (فسق المترفين)

وفساد سلطان الذوق (فساد العلاقة الجنسية)

بسبب فساد تصور السلطان المطلق فوقها لعدم الاستجابة للرب.

لذلك فهي خطاب يحدد مضمون الرسالة عامة والرسالة الخاتمة خاصة بوصفها تجمع مضمونات كل هذه الرسالات وهو يعين استراتيجيتها ويفصل سياسة تحقيقها كما سنبين في هذه الخاتمة. فلننظر في ظاهر المراحل السبع لنستنبط بنيتها الباطنة. ذلك أن مراحلها السبع:

فقلبها هو المرجع الأساسي للرسالة الخاتمة (إبراهيم)؛ لأن الإسلام حنيفية إبراهيمية فيكون حنيفية محدثة حققت ما بشرت به الحنيفية الأولى.

وتتقدم عليه ثلاث رسالات من سلسلة الأنبياء المذكورين (رسالات نوح وهود وصالح) بترتيب تتبين دلالته من خلال تناظره مع ترتيب السلسلة الموالية.

وتتأخر عنه ثلاث رسالات من سلسلة الأنبياء المذكورين (لوط وشعيب وموسى) بينها من العلاقات ما يزيد هذه الصلة بالرسالة الخاتمة بيانا.

فالرسالات السبع لا تذكر كل النبوات بين أولاها وأخراها وإلا لكانت عدتها أكثر من سبعة. لذلك فاختيارها هذه الرسالات دون سواها كان لغاية. وتعيين أسماء قومها وأسماء أنبيائها وطبيعة ما فسد ويجب إصلاحه كل ذلك لغاية صريحة. والتناظر الغريب بين ما تقدم على القلب وما تأخر هو أيضا لغاية. فالقلب يحيط به جناحان مثلثان متناظران تناظرا عجيبا عند فهم نظامه إذ هو المضمون المقصود مما يخاطب به الرسول الذي عاد (محمد) إلى القلب (إبراهيم) ليحقق رسالته في التاريخ الفعلي ولا يكتفي بمجرد الإعلان عنها: **فيكون محمدٌ صلى الله عليه وسلم إبراهيمَ الثاني الذي أتم ما دعا إليه إبراهيم الأولُ ولذلك استحق الإسلام اسم الحنيفية المحدثة**[141]. وجميع ما ورد في الثالوثين المتقدم على إبراهيم (نوح وهود وصالح) والمتأخر عنه (لوط وشعيب وموسى) رمزا كما نبين فضلا عن القلب الذي يرمز إلى الرسالة الخاتمة مضمونا واستراتيجية وسياسة وبنية.

فالمراحل السبع الظاهرة هي:

نوح (بينته هي السفينة).

وهود (بينته هي التحدي من دون بينه مماثلة للخوارق التي عرفت عن الأنبياء السابقين أو اللاحقين).

وصالح (بينته هي الناقة).

وإبراهيم (لا كلام عن بينته بل الكلام تعلق بمعجزة حصلت لزوجته وجداله على قوم لوط وصفته بالأواه).

ولوط (الكلام على إشكالية الانحراف الجنسي).

وشعيب (الكلام على إشكالية الانحراف الاقتصادي).

وموسى (رمز الشريعة بإطلاق قبالة الفرعونية).

لكن الحقيقة الباطنة لا تبقى على تواليها الذي يبدو فاقدا لمعنى المعنى بل هي تجعلها منقسمة إلى ثلاث مراحل مضاعفة يفصل بين وجهها الأول ووجهها الثاني رسالة إبراهيم -عليه السلام- رسالته التي لم يأت ذكرها بمضمونها بل بمحاولته الشفاعة في قوم لوط وكل ذلك يقدم خطابا لصاحب الرسالة الخاتمة لا ندرك دلالته ومضمونه إلا بإدراك طبيعة التناظر بين مراحلها في ترتيب يذهب من الأول إلى القلب ويؤوب من الآخر إلى القلب ترتيب يجعل التناظر بالمزاوجة التي تلتقي في القلب دالا على أن المقصود هو هذا القلب من حيث رجوع المخاطب إليه في الرسالة الخاتمة. ذلك أن السورة كلها خطاب موجه إلى محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو «إبراهيم الثاني» لاطلاعه على غيب المستقبل ودور أمته الشاهدة على الناس فيه:

فالمرحلة الأولى لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة السابعة: ما كان سفينةً عند نوح اتضحت دلالته فإذا هو شريعة عند موسى، وإذن فالسفينة رمز في رسالة نوح لم يتضح معنى معناه إلا في رسالة موسى التي هي في الجوهر شريعة لا غير: **والخيط الرابط بين الأمرين هو اتهام نوح بأنه قد جمع سفهاء قومه وأدنى رتبهم الاجتماعية وتحرير موسى للمستعبدين في مصر فضلا عن العلاقة بالماء والشدة التي عرف بها كلا النبيين.**

والمرحلة الثانية لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة السادسة: فما كان تحديا مجردا لقومه عند هود لم تتضح دلالته إلا عند شعيب بمعنى عمل الشريعة التاريخي. وإذن فالتحدي رمز لعمل الرسالة في مجال الرزق كما هو بين من رسالة شعيب التي تدور حول إشكالية الرزق أو الاقتصاد وهو مشكل وراثة الأرض والعدل رمزا إلى ذلك بالكلام على الميزان: **والخيط الرابط هو التحدي غير المعين في رسالة هود وليس هو إلا الرد على إلغاء القانون الخلقي بالقانون الطبيعي وعلته هي قضية الاقتصاد التي تبينت في رسالة شعيب خاصة أن اسمَ**

قومه ذاتَه رمز لهذا الإلغاء أعني مدين التي تفيد اعتماد الاقتصاد على الربا لعلاقة الاسم بالدَّيْن.

والمرحلة الثالثة لم تتضح دلالتها إلا في المرحلة الخامسة: فما كان ناقة عند صالح لم تتضح دلالته إلا في سلوك قوم لوط لأن عقر الناقة ومنعها من سقياها أعني من الماء رمزِ الحياة ليس هو إلا رمز الانحراف في العلاقات الجنسية الانحراف الذي يقضي علىَ الحياة. والخيط الرابط هو منع الناقة من الشرب علامة على منع رمز الحياة الذي هو الماء والجنس المثلي إيقاف لحياة النوع لمنع التوالد.

أما القلب فهو رسالة إبراهيم: وهي هنا الرمز الصامت الذي لن يفصح عن دلالته إلا في الرسالة الخاتمة رغم كونه مفتاح كل الرموز. فإبراهيم لم يذكر إلا بصفة الأواه الذي يحاول أن يشفع في قوم لوط مصحوبا برمز المعجزة التي حصلت لزوجته (ولادة المرأة العاقر والعجوز): وهو يمثل خُلق النبي المحب للبشرية رغم فسادها (الخلق الذي سيجعل إبراهيمَ الثاني أو محمدا رحمة للعالمين) أما بشارة المرأة العاقر والعجوز فهو رمز لإنقاذ الإنسانية بالرسالة الخاتمة في آخر لحظات الإنسانية التي كان التركيز عليها من ثوابت القرآن الكريم.

فهل بقي بعد كل هذا ما يمكن أن يعد خارجا عن مضمون الرسالة الخاتمة التي يأتي بها النبي الخاتم رحمة للعالمين دون أن يكون أواها لأنه سيحقق كل هذه المراحل علاجا للرزق والذوق وسلطانيهما والسلطان المطلق فيكون إبراهيمَ الثاني الذي ينجح في تحقيق الرسالة التي لن تُحرف، لأن نصها محفوظ من الله؟

ذلك هو محمد صلى الله عليه وسلم إنه إبراهيم غير الأواه الذي أنيط به واجب تبليغ الرسالة الخاتمة وتحقيق نموذج سياستها: إنه محمد رسول المرحلة الخاتمة. وهو الذي سيقود السفينة (نوح) فتنجو والشريعة (موسى) فلا تحرف، ويروي الناقة (صالح) فلا تُعقر لما علمه الله إياه من استراتيجية عمادها الاجتهاد النظري والجهاد العملي. والسفينة والناقة رمزان للشريعة لأن الناقة هي سفينة

الصحراء والشريعة هي التي تنجي البشر من أمواج بحر الوجود الهائجة. لذلك فإن الدولة الشريعة النموذج التي أسسها محمد صلى الله عليه وسلم صارت قوة كونية تنظم العلاج السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي والروحي من أجل تحقيق شروط الأخوة البشرية وتحرير الإنسانية بإصلاح المعمورة التي حولتها العولمة إلى «ثمود كوني» يعقر الناقة ويمنعها من رمز الحياة الماء. علاج مسائل الرزق وسلطانه ومسائل الذوق وسلطانه ومسائل النظر وسلطانه ومسائل العمل وسلطانه والسلطان المطلق أعني الشريعة الدولة التي تمثل سنته نموذجها الأعلى. وبذلك تكون الرسالات السابقة مراحل استراتيجية رسالته ومضمونها وسياستها.

بناء السفينة وهي هنا الشريعة الدولة، أي الجمع بين نوح وموسى وكلاهما اجتمع حوله المستضعفون في عصره وكانت علاقتهم بالماء والطوفان بينة لمن يحسن قراءة الرموز.

علاج التحدي التاريخي الأول لتحقيق القيم والانتصار في ذلك، أي الجمع بين هود وشعيب بحل المسألة الاقتصادية التي يبين النص أن أساسها العودة (عاد) إلى القانون الطبيعي وتحكيم الربا في الرقاب (مدين).

علاج التحدي التاريخي الثاني لتحقيق القيم والانتصار في ذلك، أي الجمع بين صالح ولوط بحل المسألة الذوقية التي يبين النص أن أساسها منع الحياة على الشريعة وتحويل العالم إلى قَلْتٍ جافة (ثمود) والعزوف عن الحياة الجنسية السوية سبيلا لفناء النوع (قوم لوط).

وتلك هي استراتيجية التوحيد السماوية كما يمثل لذلك ذكر إبراهيم فضلا عن كون لوط تعني اللحم الواصل بين العناصر، وصالح تعني الإصلاح، وشعيب تعني الوصل بعد الفصل إذ هو من الأسماء الأضداد، وهود تعني الهداية[142].

تضمنت منطق السياسة المحمدية، لأنه وُجهت إليه لنصحه بالطريقة الناجعة في تحقيق الرسالة الخاتمة: الحرية التي تضمن التعدد الديني والشرعي.

وحتى لا نطيل الكلام على الرموز الجزئية فقد اكتفينا بجدولين يلخصانها:

فالجدول الأول: يبين التناظر الذاهب من نوح نزولا نحو إبراهيم والآيب من موسى صعودا إليه والنزول يمر بهود فصالح ليصل إلى إبراهيم والصعود يمر بشعيب فلوط ليصل إليه. والنص بهذه الحركة المتوجهة في الحالتين إلى إبراهيم الأول يوجه خطابه إلى إبراهيم الثاني أو محمد صلى الله عليه وسلم النبي الخاتم خطابا يحدد مضمون الرسالة الخاتمة واستراتيجيتها وسياستها حتى تحقق الهدف الواحد لكل الرسالات. ومن ثم فالحركتان تناسبان ترتيبين يحكيان حركتي القبلتين اللتين حللنا في المحاولة: من نوح إلى إبراهيم ثم من موسى إلى إبراهيم.

فتكون الحركة الثانية من موسى إلى إبراهيم حركة المراجعة رمز المراجعة التي تمثلها القبلة الأولى وتكون الحركة الأولى من نوح إلى إبراهيم حركة البناء في المستقبل أو القبلة الثانية وتسهم كلتا الحركتين في تحديد الاستراتيجية المستقبلية الموجهة إلى محمد والتي تبدأ منه فصاعدا. ونحن الآن نعيش الانطلاقة الثانية لاستكمال المهمة التي بدأت من نزول القرآن تداركا لما فشلت فيه الدعوات السابقة كما تبين مراجعتها الاستقرائية في هذه السورة الجامعة المانعة.

والجدول الثاني: يبين دلالة الأسماء كلها أسماء الأنبياء السبعة وهي جميعا عربيها وأعجميها متناغمة الدلالة مع المعاني التي حددها الجدول الأول الذي هو بيت القصيد من دلالة السورة. ثم يزيد ذلك تدعيما دلالة أسماء أقوامهم السبعة ودلالة أهم رموز رسالاتهم. وليس يمكن أن يكون ذلك كله من الصدف.

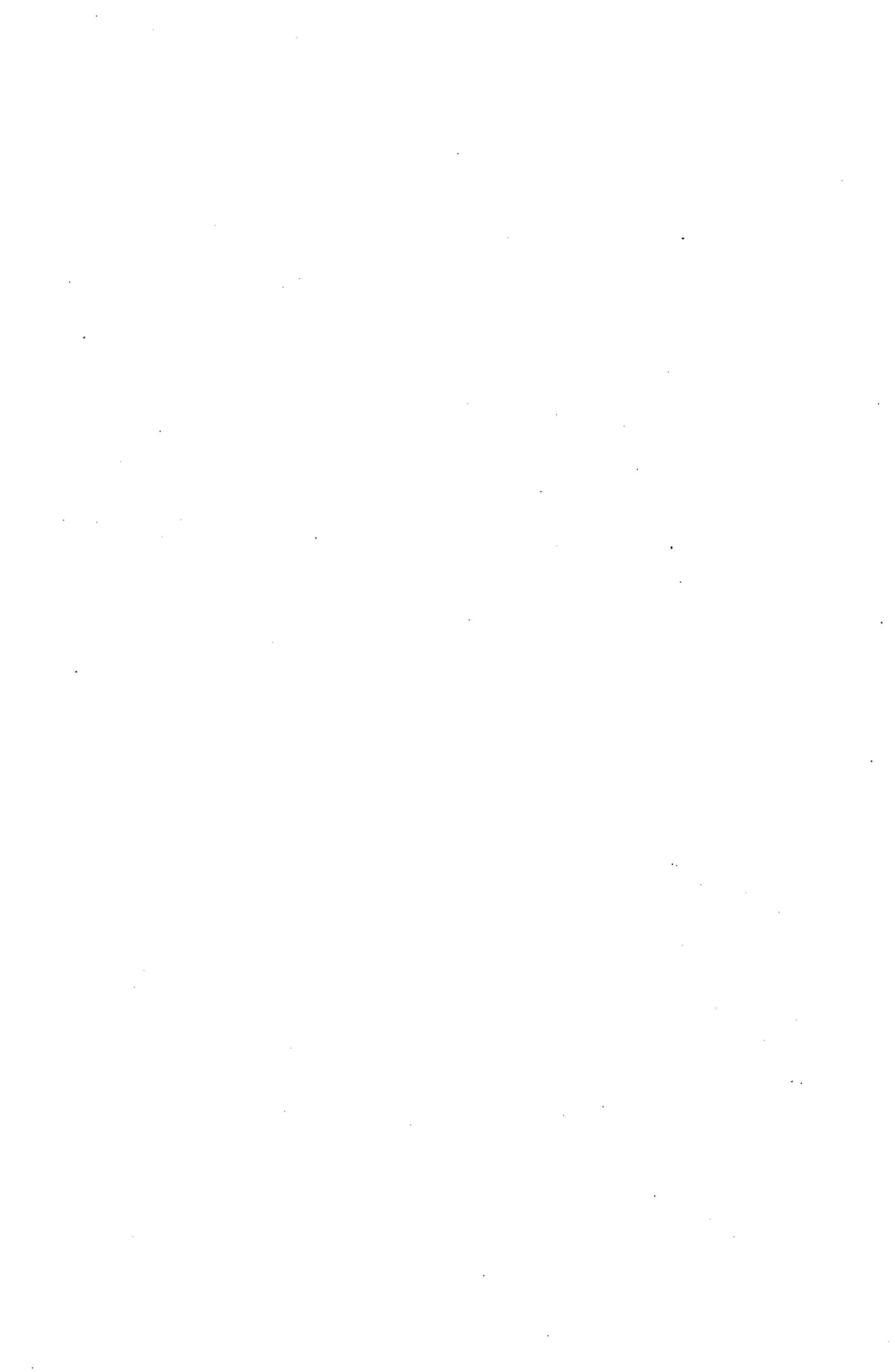
والله ورسوله أعلم.

التناظر بين الجناحين المحيطين بالقلب ما تقدم على إبراهيم وما تلاه من سلسلة الأنبياء المقصوصين في السورة:

<table>
<tr><td colspan="2"></td><td rowspan="5">صالح=الرزق</td><td rowspan="5">إبراهيم4
محمد 5</td><td rowspan="5">لوط=الذوق</td><td colspan="2">معنى المعنى</td></tr>
<tr><td>نوح
1.1</td><td rowspan="3">المشكل
الأول
الرزق</td><td rowspan="3">المشكل الثاني
الجنس</td><td>موسى 2.1</td></tr>
<tr><td>هود
1.2</td><td>شعيب 2.2</td></tr>
<tr><td>صالح
1.3</td><td>لوط 2.3</td></tr>
<tr><td colspan="2">الرموز</td><td colspan="2">تأويلاتها</td></tr>
</table>

دلالة الأسماء: أسماء الأنبياء وأسماء أقوامهم وأسماء الرسالة وطبيعة المشكل المطروح:

	اسم النبي	دلالته	اسم القوم	دلالته	رمز الرسالة	دلالته
1	نوح	يأس من البشر	قوم نوح	الجيل المستبدل	السفينة	الشريعة
2	هود	دعوة إلى الهداية	عاد إلى أين؟	الجيل الأسفل	تحد غير محدد دون بينة	سلطان القانون الخلقي
3	صالح	سعي للإصلاح	ثمود (ثمد)	القلت الجافة	الناقة (=سفينة)	شريعة الرزق
القلب	إبراهيم	الأب الجامع	قوم إبراهيم	الأواه	السؤال الوجودي	تحطيم الأصنام
4	لوط	وصل وتوحيد	قوم لوط	تعطيل الحياة اللواط	مقاومة الفساد الجنسي	شريعة الذوق تسيب الجنس
5	شعيب	تعظيم الفصل والوصل	مدين من الدَّيْن	قوم الربا والمضاربة	مقاومة الفساد الاقتصادي	سلطان القانون الخلقي
6	موسى	الماء والطفو على خشب	بنو إسرائيل	قبل الغضب عباد الله	الألواح =الكتاب	الشرائع السماوية



[1] كل ردود القرآن على المعاجزين تستند إلى هذا الانقلاب في الحجاج الديني المترتب على كونية الوحي الخاتم. فلا يمكن للبديل المحقق للإقناع أن يكون إلا الاستدلال والحجة بالآيات الكونية (الآفاق) والتاريخية (الأنفس) التي تبين أن القرآن هو الحق بيانا مغنيا عن الإكراه في الدين. وتقتضي هذه الواقعة بوجهيها أن نثبت أمرين:

فبدلا من تأييد الدعوة بالإعجاز الخارق للعادات كانت ردود القرآن جميعا ودون استثناء دعوى إلى النظر من الوجهين التاليين:

الوجه الأول: هو تعبير للطريقة التي عملت في الماضي والتي اعتمدت عليها الرسالات السابقة وفيها كانت المعجزات خرقا للعادة لكنها لم تحل دون الناس والكفر أو التحريف فضلا عن كونها قد اعتمدت طريقة التخويف لا طريقة الإقناع.

الوجه الثاني: هو تحديد صريح لطريقة المستقبل بدءا من نزول القرآن الكريم الذي ختم الرسالات وفيها أصبحت المعجزات هي الإحالة القرآنية على وجود النظام للاستدلال به وتحقيق أهداف الرسالة بشروط الفعل الإنساني المستند إلى ما عند الإنسان من قدرات على الفعل لتحقيق القيم في الوجود الفعلي أي استنادا إلى العلم الاجتهادي والعمل الجهادي وليس بخرق النظام خرقا يغني عن الاجتهاد والجهاد كأن يتحقق المشروع بالتدخل الإلهي ليفعل بديلا من الإنسان.

لذلك ففضلا عن الآيات المستمدة من العناية الكونية التي يحتج بها القرآن كانت كل الآيات التاريخية التي تعالج الأمر هذه المعالجة موازية للرد على تحديات المعاجزين للرسول الكريم بصنفيها وعدا ووعيدا وكان الرسول مجتهدا ومجاهدا وهو معنى التلازم بين السياسي والديني نتيجة للترابط بين الدنيوي والأخروي. فكل الوعود التي تحققت كانت بعمل المسلمين ونجاحهم في تحقيق الشروط أعني بالجهاد والاجتهاد ومن ثم بسنن النظر والعمل ومعجزات الوعيد كانت بفشل المسلمين في تحقيق الشروط أعني بعدم القيام بالجهاد والاجتهاد.

ويبقى علينا أن نحدد المقصود بالآفاق والأنفس. التي تمثل بنظامها معجزة الاستدلال القرآني بديلا من الإعجاز بمعنى الإتيان بما يخرق العادات الطبيعية والتاريخية. ويمكن أن يكون المدخل لتحديد معناهما مضاعفا:

فالمدخل الأول ينطلق من العطف بينهما ليثبت أحد أمرين: فإما أنه يفيد الازدواج بالمقابلة بين الداخل والخارج أي بين ما في الأعيان وما في الأذهان وهذا مستبعد لكنه ممكن أو أن القصد- وهو الأرجح عندي- يفيده بالمقابلة بين الطبيعة والإنسان وهو ما جعلني أعتبر الأمر متعلقا بالطبيعة والتاريخ.

أما المدخل الثاني-وهو ما يجعلني أرجح هذا الفهم- فهو ما في القرآن الكريم من استدلالات ترجع جميعها إما إلى النظام الذي تتصف به وقائع الطبيعة أو إلى النظام الذي تتصف به أحداث التاريخ فضلا عن التوكيد على اطراد سنن الله فيهما جميعا سننه التي لن تجد لها تبديلا أو تحويلا رغم كونها لا تتصف بالضرورة لأنها ليست وليدة الصدفة أو الحتمية العمياء بل ثمرة الخيار الإلهي الحر بإطلاق لكون النظام عقلا يمكن أن يتخذ ما لا يتناهى من الصور ومن ثم فهي رغم حصولها تبقى من الممكن وليست من الضروري بمعنى ما لا يمكن تصور غيره.

[2] لا ينتسب هذا العمل إلى جنس التفاسير المعتادة بل هو ليس تفسيرا أصلا إذا حصر معنى التفسير في ما أشرنا إليه من السنن التفسيرية في كتاب:«فلسفة الدين من المنظور الإسلامي». فليس من هدفنا أن نشرح كلمات القرآن الكريم أو أن نستعرض المعلومات الدينية المستمدة منه أو المعلومات التاريخية المتعلقة به. هدفنا مختلف تمام الاختلاف. ما نريده هو اختبار صحة دعوى القرآن عن نفسه أو تعريفه لدوره في التاريخ الإنساني الديني والدنيوي أي الروحي والسياسي بفحص ما طلب أن نمتحن صحته به: هل صحيح أن كونه الرسالة الكونية والخاتمة أمر تُبيِّن صحتَه آياتُ الآفاق والأنفس فتثبت أن القرآن هو الحق أم إن ذلك دعوى مجردة لا دليل عليها؟ وما الذي يوجد في القرآن

من خطط ومبادئ ونظريات تجعله بحق مطابقا لما يدعيه لنفسه؟ وبعبارة وجيزة: هل تعريف القرآن لذاته قابل للتحقق منه بصورة علمية في حدود ما يمكن منه العلم بالحجاج العقلي الخالص؟ وللقيام بهذا الاختبار سنعتمد طريقتين منفصلتين في العرض لكنهما متلازمتان في العلاج.

أولاهما في المتن وفيها نحاول قدر المستطاع عرض المسائل والعلاج مباشرة دون دخول في التفاصيل التي قد تغرق الهدف في الاستطرادات التعليلية.

والثانية تعتمد العلاج الفرعي في الهوامش لعلتين متكاملتين:

فأما العلة الأولى فهي ما نعلمه من عادات فكرنا التقليدي أعني موقفه إزاء بعائد التنظير. فهي عند علمائنا من العلم غير النافع إذا لم تكن من الضار لأنها ليست بذات صلة مباشرة بالعمل. أخضعوا النظر لمعايير العمل فقتلوا الأمرين غير مبالين بدلالة الجزاء الموجب للخطأ في الاجتهاد بوصفه تشجيعا على الخيال العلمي المبدع بصرف النظر عن النتائج. ولما كان العمل عادة ما يلزم المرء بالحلول الوسطى دون متابعة تضاريس النظرية وثناياها التي قد تقعد العامل عن العمل فضلا عن كون العمل لا يُمهل فإن الإبداع النظري بات شبه مستحيل لأنه بات معدودا من الترف وتضييع الوقت سدى.

وأما العلة الثانية فهي محاولة لتدارك الأمر بتيسير القراءة لمن يريد أن يقتصر على المتن الذي نعرض فيه الاستراتيجية والسياسة إذا كان لا يهتم بمتابعة دقائق الاستدلال التي قد تجعله يعزف عن مواصلة القراءة لظنه أنها تأملات بعيدة كل البعد عما ينتظره من التفسير خاصة إذا قاسها بما صار يعنيه هذا المفهوم من غرق في تفاصيل التعالم الأجوف الذي يشبه الخلط بين علم الطبيعة والكلام في العجائب.

فالهوامش-باستثناء الإحالات-تذهب أحيانا إلى بعائد الأمور التي قد لا يتسع لها المتن. لذلك فهي قد تحول دون القارئ المتعجل وإدراك الوحدة الكلية للاستراتيجية. ويمكن اعتبار هوامش كل جزء من هذه المحاولة جزءا رديفا يمثل شبه معجم يحرر الإشكاليات المعقدة التي تنتج عن هذا الصنف من العلاج الذي صار فكرنا لا يستسيغه

لفرط تعوده على الثمرات المباشرة والاقتصار على قرائب الأمور. والمعلوم أن وجه الأحداث من التاريخ يجعل مدى توقع الممكن الذي لم يحصل منها متناسبا مع تذكر الممكن الذي حصل منها كما أن منطق الحديث في الأحداث يجعل مدى استراتيجيات الاستعداد للمستقبل متناسبا مع مدى نظريات فهم الماضي. لذلك فبوسع أي قارئ متعجل أن يكتفي بالمتن ويترك الهوامش التي تكاد تصل إلى ثلث العمل في ذيل البحث- كما نفعل في الأجزاء الستة-فلا ينظر فيها إلا بعد أن يفرغ من قراءة المتن قراءة أولى ثم يعود ليقرأه ومعه هوامشه إن أراد تعميق البحث بعد أن يجعلها موازية للبحث هوامش في أسفل الصفحات. ذلك أن الباحث المدقق ينبغي أن يطلع على الاعتراضات المحتملة على بعض القضايا فيه وأن يجد مبادئ الجواب عليها فيحتاج إلى قراءة الهوامش على مكث. وقد كتبت الهوامش بصورة تجعلها مادة للباحثين الذين يريدون أن يعمقوا الفحص فتكون من جنس المباحث التطبيقية للعلاج النظري في المتن. وإذن فالحاجة إلى هذه الهوامش علتها مضاعفة:

1. فهي تمكن من التخفيف على المتن دون إهمال للفحص الفلسفي.
2. وهي تبقي على دقة التعبير للمتمهلين دون أن تلغي ضرورة الاستجابة لحاجة المتسرعين.

فتكون هذه الهوامش-إذا اعتبرت هذه الأعمال مدخلا لدراسة استراتيجية القرآن التوحيدية والسياسية المحمدية- موضوعات لأعمال تطبيقية حول الإشكالات الفلسفية التي يتأسس عليها الفكر الإسلامي بمنطلق جديد يمكنه من تجاوز الأزمات التي آلت إلى وضع صار فيه هذا الفكر مقصورا على التاريخ لماضيه أو على رد الفعل على حاضر غيره ومن ثم عاجزا عن تصور استراتيجية لتحقيق الشروط التي تمكن الأمة من إبداع المستقبل.

وطبعا فأصحاب الموقف الرافض للتنظير البعيد لا يرون إلا أحد وجوه هذه المسألة التي أصابت فكر المسلمين بالجمود. فلا شك أنه من المعلوم أن المرء عندما يكون أمام عمل عليه إنجازه فإنه لا يستطيع أن ينتظر حتى يكمل كل ما تقتضيه النظرية من روية

وذهاب بالأمور إلى الغاية في تتبع سلاسل المقدم والتالي في الاستدلال بل عليه أن يعمل بالمتوفر لديه. لكن ذلك فيه إهمال للوجه الثاني من المسألة: فإذا لم يسبق ذلك العملَ بالمتوفر إعدادٌ نظري لتوفيره قبل إلحاح الحاجة العملية فإن العمل يصبح متوالية من الارتجال. وبذلك لا تكون النظرية عزوفا عن العمل بل هي إعداد له لكونها في الحقيقة عملا مؤجلا وهو معنى الاستراتيجية. ولعل المضمون الرئيسي للآية 60 من الأنفال هو بالتحديد هذه العلاقة الأساسية في العمل على علم شرطا في كل حصانة سلما أو حربا: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ...﴾.الآية.

[3] ذلك أن التفسير الفلسفي للقرآن الكريم كما بينا في كتاب: «فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي» (دار الهادي بيروت 2006م) ليس هو أمرا ضروريا للمسلمين من منطلق الوضع الإسلامي الراهن فحسب بل هو كان ينبغي أن يكون ضرورة من بداية الدعوة الإسلامية. فالقرآن هو الذي اعتبر تبين حقيقة القرآن أمرا سيري الله الناس آياته في الآفاق والأنفس حتى يتبين لهم أنه الحق وهو الذي يرد على المعاجزين بالإشارة إلى نظام الآفاق والأنفس وليس بالمعجزات التي من جنس ما يقصه من التجارب السابقة. وهو ما يعني أن وقائع الكون (الآفاق) وأحداث التاريخ (الأنفس) هي الآيات التي يتعين فيها مدلول حقائق القرآن المجردة بالمعنى الأول وتصبح دالا لمعنى المعنى فيكون الدليل مضاعفا في حدوثها وفي العلم به وهو معنى أن يري الله الناس بها أن القرآن هو الحق. فتكون نسبته إليها مع فارق الإطلاق والنسبية هي نسبة إبداع النظريات الرياضية إلى قوانين الطبيعيات التجريبية. ولست بغافل عن أن الكثير سيعجب لهذا الأمر رغم أنه ليس مجرد مماثلات أجنبية عن الموضوع: فالقرآن هو الذي يعلن أن الخلق كله مستند إلى قوانين رياضية: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر 49]. والمعلوم أن النظريات الرياضية المجردة تتبين حقيقتها في تعيناتها كما في قوانين العالم الطبيعي أو قوانين العالم التاريخي التي نتأكد منها نسبيا بالمعرفة التجريبية. لكن المبدعات التي نعبر بها

عن الحقائق الرياضية جهد إنساني متدرج التحقق حصولا وعلما بهذا الحصول لازدواج الإبداع دائما فتنعكس العلاقة وتصبح قوانين العالم الطبيعي معنى أول معنى معناه هو الحقائق الرياضية التي هي بدورها متعالية على تعبيرنا الاجتهادي عنها بما نتخيله من نماذج رياضية: فهو إبداع للعلم الموضوع وللعلم ما بعد الموضوع. والحقائق القرآنية المطلقة والمجردة لا تتبين حقيقتها للإنسان إلا في تعيناتها الشاهدة بشهود الإنسان لحصولها وبعلمه لما يبدعه من عبارات عن قوانينها وعلمه بها. لكن الحقائق القرآنية لا ترد إليهما فضلا عن كونها ليست جهدا إنسانيا بل هي وحي إلهي ومن ثم فهي ذات قيام مفارق يتجاوز حتى المفارقة التي تتميز بها حقائق الطبيعة والتاريخ في ذاتها لا قوانينها من حيث هي علمنا النسبي بها. وعلمنا بحقائق القرآن هو أيضا عمل إنساني متدرج لكنه ينبغي ألا يكون مستقرأ من الآفاق والأنفس بل هو إبداع حر من جنس الإبداع الرياضي الفرضي الاستنتاجي وهو مبني بالفرض والاستنتاج مثل الرياضيات ويأتي استقراء الآفاق والأنفس ليمدنا باستقراءات تؤيد ما افترضناه وراءها معللا لها. فكما أن العقل الإنساني بفعل خفي لا ندري طبيعته ما هي يبدع تعبيرا تقريبيا مما يسمى الحقائق الرياضية أو الحقائق الجمالية أو الحقائق الخلقية باستلهام تأملي لسنن هي توجهات عامة شبيهة بسيل يحمل المدركين له حملا على إبداع ما يبدعون وذلك هو جوهر الوجدان الديني فكذلك ينبغي أن يكون علمنا بالقرآن حاصلا بفعل خفي لا ندري طبيعته يبدع تعبيرا عاما أسمى من القوانين العلمية تعبيرا عن وجدان الحقائق القرآنية التي هي أصل تلك الحقائق الرياضية والجمالية والخلقية وأصل شرطها جميعها أعني هذه القدرة على التسمية أو التعبير عن أسرار الوجود أعني ما بفضله صار الإنسان أهلا للاستخلاف كما يتبين من الرمز القرآني: ولذلك اعتبر القرآن كل المخلوقات والعالم الذي يحويها كلها ذات بنى رياضية ينعكس لها تراءٍ في كل فطرة سوية وهي تمسك بعناصرها في منظومات هي مثال من اللوح المحفوظ تحاول جميع الإبداعات الإنسانية ومن بينها العلوم التعبير عنها قدر المستطاع بفضل هذا الترائي العجيب الذي هو جوهر الفطرة الإنسانية أو هي

بعبارة مستمدة من رمز الخلق الأسماء كلها التي علمها آدم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...﴾ [البقرة 31]. وإذا كان التعبير عن الحقائق الرياضية بهذا المعنى هو ما بعد الطبيعة الاجتهادي فالتعبير عن الحقائق القرآنية هو ما بعد التاريخ الاجتهادي الذي هو شرط ما بعد الطبيعة الاجتهادي: وذلك هو المقصود باستراتيجية القرآن التوحيدية.

[4] من المفروغ منه أن كلمة استراتيجية ليست موجودة في القرآن الكريم. لكن معناها بيِّن الوجود فيه. فالمعاني في الخطاب عامة وفي الخطاب القرآني خاصة ليست متناظرة مع المفردات بل هي نسيج أكثر ثراء تحدده تشاجناتها وتواليفها اللامتناهية. ولو اقتصرت المعاني على ما يناظر مفردات اللسان اللفظية لاستحال التعبير عما هو أكثر تعقيدا من بسيط المعاني ولكانت المباني عديمة الفائدة.

[5] ليس من مطلوبنا البحث في أصل القرآن ولا في صحة ما فيه أو انتحاله. فنحن في هذه المحاولة نعامل ما في المصحف على أنه جملة من المعطيات نبحث عن نظامها بالفرض والاستنتاج دون النظر في ما وراء ذلك فضلا عن تسليمنا بأن هذا البحث لا معنى له عقديا ومعرفيا. ومنطلق البحث هو ما يقوله القرآن عن نفسه: القرآن يعرف ذاته ومن ثم فمنطلقنا هو ما بعد القول الوارد فيه حول ذاته كقول. ومع ذلك فلسنا ننفي أهمية الإشكاليتين التقليديتين أهميتهما عند البعض. إنما نحن نكتفي باستثنائهما من مطالبنا في محاولتنا لما نبينه من العلل. فالمطلوب في المحاولة هو التالي: عندنا جملة من المعطيات هي نص القرآن كما تعين في المصحف الشريف فكيف يمكن قراءتها بوصفها نصا يحدد نفسه بوصفه استراتيجية تمكن من تحقيق ما جاء فيه من قيم تحقيقا تاريخيا فعليا معتبرا ذلك هو عين التدين والعبادة إذا جرت بمقتضى ما وضعه من قيم ومبادئ وبأداتين هما الاجتهاد والجهاد وبالشروط التي سندرسها في هذه المحاولة؟ أما مسألة التصديق بأن القرآن من الله أو ليس منه وبأن ما في المصحف هو ما نزل على الرسول

محمد -صلى الله عليه وسلم- كله أو بعضه أو هو يتضمن أو لا يتضمن منحولات؛ كل ذلك ليس مما يعنينا في هذا البحث فضلا عن كونه عديم المعنى للمؤمن بالقرآن ولغير المؤمن على حد سواء. وذلك للعلل التالية:

1. فإذا أخذنا المسألة كمسألة إيمانية فلا معنى لطرحها في شكل إشكال معرفي لأن المؤمن بالمصدر الإلهي مؤمن بالحفظ في آن. وكل علم مزعوم يناقض هذا الإيمان لا معنى له عنده لأن المؤمن يمكن أن يرد بأن صاحب هذا العلم يفترض أن ما حصل مما يزعمه من زيادة أو إنقاص في النص لم يكن من مفهوم الحفظ ومقصودا فيه: بالنسبة إلى المؤمن حتى إذا حصل إنقاص فقد كان ذلك لحذف ما زيد بخلاف الحفظ والعكس بالعكس-تسليما جدليا بحصوله وردا إياه إلى الحفظ خاصة و أن القرآن الكريم يشير إلى حالة من هذا الجنس حصلت للنبي نفسه هي الآيات التي نسبت إلى التمني الشيطاني ونسخت نصا ومعنى لهذه العلة.

2. وإذا أخذناها بوصفها مسألة معرفية فإن هذا البحث لن يقدم المعرفة إلا كالحال في مباحث الحديث والصحة التاريخية مع غياب الدافع إذ أي معنى للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح لمن يعتبر الدين كله خرافة ؟ فطارح المسألة المعرفية لا يعنيه إلا وجود الشيء ولا معنى عنده لما هو من أصل الرسالة والمنحول إذ هو يعتقد أن الرسالة نفسها من عمل البشر ومن ثم فهو بالجوهر منحول على الله. فأي معنى عندئذ للتمييز بين النوعين عند واضع السؤال على هذا النحو وكلاهما نحل على الله سواء كان من الرسول نفسه أو ممن أضاف إلى كلام الرسول؟

3. بل أكثر من ذلك فالمسألة المعرفية قد تكون ذات معنى بين المؤمنين ولكن من وجهها العملي لأن المؤمن بالرسالة يمكن أن يكون قد اعتبر بعض أعدائها قد أفسدها فيحاول تصفيتها ليصحح عقيدته من حيث ما يترتب عليها من عبادة. فلا تكون المسألة مهمة بوصفها مسألة نظرية بل بوصفها مسألة عملية: الهدف منها هو التمييز بين ما قال الرسول وما لم يقل للعمل بما قال ورفض المنحول عليه أو لتحديد مضمون التعاليم ما منها وما ليس منها. وليس هذا مطلوبنا رغم أهميته لأننا نريد أن نفهم الدور الاستراتيجي

للقرآن كما كان وكما هو بين يدي المسلمين أعني كما هو في المصحف الشريف.

4. وكيفما كان الأمر ففي كل هذه الحالات لا بد أن يتقدم العلم بنظام العقد القرآني قبل طرح السؤال العقدي والمعرفي والعملي. وكما أسلفنا فمن البين أن من كان لا يؤمن بأن القرآن من الله لا معنى لبحثه في الصحة وجودها وعدمها إلا إذا كان القصد: هل هو مما قاله الرسول حقا أو مما انتحل عليه أعني مسألة تاريخية بحتة. فترد المسألة إلى ما يشبه عملية تنقية الحديث وعند المؤمن لا غير. لكن ما يصح على الحديث لا يصح على القرآن: علميا وعقديا. فعلميا يعلم الجميع أن الحديث لم يدون خلال وروده والقرآن دون خلال نزوله ولا خلاف إلا في ما يقبل الرد إلى نقائص الكتابة أو اختلاف اللغات إذا ما استثنينا خرافات دعاوى الغلاة من الفرق. وعقديا يميز المسلمون في ما جاء به الرسول بين كلام الله وكلامه. والأول فوق التاريخ ولا يقبل العلاج التاريخي والثاني تاريخي ومن ثم فيقبل العلاج التاريخي.

5. وأخيرا حتى إذا قبلنا أن المسألة يمكن أن تكون ذات دلالة معرفيا للتمييز بين ما هو من الرسالة وما ليس هو منها فإنها مسألة لا تقدم ولا تؤخر من يريد أن يدرس الظاهرة الدينية دراسة علمية بالمعنى الوضعي للكلمة. فلا معنى للدراسة العلمية الوضعية للظاهرة الدينية –أعني الدراسة الانثروبولوجية للمعتقدات والذهنيات– لا معنى لدراستها من خارجها لأن كل ما فيها هو منها إذ كونه منها يعني كون أصحابها يعتقدون أنه منها ولا شيء سوى ذلك.

وحاصل الأمر وزبدته أن معرفة ما هو من القرآن وما هو ليس منه تبقى في كل الحالات مشروطة بنظام عقد القرآن نظامه الذي تفترضه لكي يميز بين ما ينتسب إليه ولا ينتسب إليه سواء انطلقنا بهدف عملي عند المؤمنين أو بهدف المعرفة التاريخية عن غير المؤمن به. ومن ثم فمسألة نظام العقد متقدمة وهي عندي من جنس نظرية بنية الكائن الحي التي تمكن من الاستنتاج العلمي في حالة علم الإحاثة (الحفريات) مثلا: فلو لم يكن لنا نظرية في بنية الكائن الحي لما أمكن أن نستنتج من بعض بقايا الهيكل العظمي مثلا بنية الكائن كلها ومراحل تطوره الممكنة أو الحاصلة.

[6] من ثوابت الخطاب القرآني في الرد على المعاجزين الذين يطالبون النبي بآيات تخرق العادة أو بمعجزات لإثبات نبوته الرد بحجتين: أولاهما أن معجزات الرسل السابقين لم تحقق غرض القبول بنبوتهم والثانية أن المعجز الحقيقي هو نظام العادات وليس خرقها. فوجود النظام أعسر على الفهم والتفسير من عدم وجوده وخاصة وجود نظام معين لأن العقل يمكن أن يتصور ما لا يتناهى من النظم الممكنة ما يعني أن الحاصل من الممكن لا يمكن أن يكون إلا ثمرة اختيار قصدي. وقد جاء الجمع الحاسم بين هاتين الحجتين على هذا النحو في سورة يونس -عليه السلام-:﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس 101].

[7] من خاصيات الرسالة الإسلامية التي لم ينتبه إليها العلماء هي أن القرآن لم يكن يسعى إلى إثبات أن محمدا رسول ليثبت بعد ذلك أن القرآن رسالة بل العكس تماما. لذلك فالنبي نفسه قد حيره الأمر كما يتبين من الكثير من الحالات التي يقصها القرآن الكريم: فكلما عاجزه أحد طالبا منه الإتيان بالمعجزات أحاله على القرآن وعلى آيات الآفاق والأنفس التي تبين أنه الحق ومن ثم أن المبلغ نبي حقا. ولو قسنا التبليغ المحمدي على الطريقة التاريخية لقلنا إن الهدف لم يكن إثبات أمانة الراوي إلا من خلال الاحتجاج بطبيعة المروي وصحته: فيكون المخاطب مطالبا بأن يبحث في صحة النبوة بمقارنه الرسالة بشروط صحتها أو بمطابقتها لما تدعيه لنفسها وتعلل به وجودها وليس العكس. ونعلم طبيعة الرسالة أو نتبين أنها الحق بمطابقتها لمجريات آيات الآفاق والأنفس بعد علم سننهما. طريقة القرآن هي عين الترتيب الوارد في الشهادتين: من يعلم الشهادة الأولى على حقيقتها يصبح طالبا للحقيقة فيعلم أن محمدا هو الرسول الذي أتى بالحقيقة الكونية والخاتمة حقا. فمن يعلم أن القرآن رسالة كونية وخاتمة لا يمكنه أن يحتاج إلى معجزات تثبت أن المبلغ نبي. فلا يستطيع ذلك إلا نبي أعني عبد من عبيد الله أمين وعلى خلُق عظيم. المعجزات كانت لإثبات عين النبي حتى يتقبل منه كما نفعل

عندما نفحص أمانة الشاهد ثم نتقبل منه. لكن الرسالة الخاتمة تعكس: نحدد طبيعة الحقيقة ومعاييرها ثم ننظر في قول المبلغ فإذا طابقها دل ذلك على أنه المبلغ الصادق. ولما كانت الرسالة كونية وخاتمة فينبغي أن يكون دليل النبوة مصاحبا لها دائما: لا بد أن تكون معجزة محمد -صلى الله عليه وسلم- هي عين الرسالة.

[8] التناظر بين السنة بهذا التعريف الذي يجعلها عين الآية من حيث هي فعل مرسل للدَّلالة وبين البصيرة التي تدرك دَلالة الآيات من حيث هي فعل يتلقى الدلالة هو عينه مفهوم الفطرة من حيث هي الفؤاد أو القلب الذي يدرك دلالة الأدلة سواء كانت طبيعية أو إنسانية أو الآيات بمعنى الشذرات النصية. والقصد هو إدراك ما بين الأشياء من علاقات هي في مجملها صورة النظام الكوني كما يتجلى للإنسان بكل درجات التجلي من الإدراك الغفل إلى الإدراك النقدي بفضل التواصي بالحق والتواصي بالصبر المشروطين في القرآن الكريم لطلب الحقيقة وللعمل بما يبلغ إليه منها اجتهاد الإنسان أي إن الاجتهاد المعرفي مشروط بالتعاون عليه بين المؤمنين بالحقيقة ومثله الجهاد العملي بين المؤمنين بالحق. وذلك هو عين الإنسان من حيث هو قابل للتراسل مع كل الموجودات تلقيا لها من حيث ما ترمز إليها تمظهراتها وتعبيرا عن هذا التلقي فضلا عن تمظهراته الرامزة هي بدورها.

[9] وهذا الإيحاء (والتعبير عن تلقيه إرسالا يظل دائما دون القدرة على المطابقة معه) هو نظام الآيات أو لغة الأفق المبين الذي إذا أخذ في ذاته من حيث هو لسان حال الأمر الموجود هو عبارة عناصر الكون بتآصرها أو بنسق علاقاتها بمقتضى سنن خلقها الغيبية التي لا يعلمها إلا الله رغم أن القرآن حدد لنا طبيعتها عندما اعتبرها رياضية (مقدارا وعددا) وإذا أخذ في ما عندنا من صورة عنه في ذواتنا هو التبين من الإبانة المناسبة لنا أو هو عين الفهم والإدراك بمستوياته التي يتكون منها سلم الإدراك بالحواس (للدوال) وبـ"الحوادس" (للمدلولات). وهذا الأمر هو الذي سيكون موضوع الكتاب الثاني بأجزائه الثلاثة.

[10] يمكن أن نقسم الآثار الفنية إلى جنسين حديين:

جنس الآثار التي يكون فهمها مطلق الحرية بحيث إن معناها لا يتحدد إلا بحال المتلقي الوجدانية وهذا ينطبق حتى على الأثر الفني للطبيعة وأسماها جسد المرأة عند الرجل وجسد الرجل عند المرأة.

وجنس الآثار التي يكون فهمها محكوما أساسا بما يقوله الأثر عن نفسه لأنه ليس من الدرجة الأولى فحسب بل هو أثر وما بعد أثر.

ويوجد بين الجنسين وسط ووصلتان بينه وبين الحدين. فأما الوسط فهو جوهر الخطاب العلمي حيث يتعادل التأويل بين ما تقتضيه ضرورة المادة المعلومة والصورة العالمة بحيث إن المعرفة العلمية هي الفن الذي يتساوى فيه دور الذات والموضوع تبادلا للتصوير فالذات تفترض صورة والموضوع يعدلها والتعديل يعدل بصورة أرقى وهكذا إلى غير غاية لأننا لا نستطيع أن نخرج من فاعلية التصوير الصادرة عن الخيال العلمي وعن المادة المدركة فيه.

والوصلة الأولى هي التي تصل الحد الأول أو الفن بالعلم أعني الجنس الأول من الفن أي فني الصورة الخالصة البصرية والصورة السمعية اللتين لا تخضعان لأي مادة وهما الرسم والموسيقى المطلقان إذا تحققا في مادة رياضية بالمعنى الأرسطي المطلق أي في الخيال والوهم المطلق.

والوصلة الثانية هي التي تصل الجنس الثاني من الفن أعني فني ترجمة الصورة البصرية والصوتية الخالصة في صور بصرية وصوتية غير متحررين من أثر المادة التي يحلان فيها أو التي يعبران عنها وخاصة إذا تحولا إلى أداة تعبير عن غيرهما وراءهما. بما فيهما ذاتهما إذ تصبح موضوعا لهما. وإذن فالحدان هما الفن المطلق والقرآن أو النص الديني وبين الحدين وسط ووصلتان..

5. فيكون الوسط هو العلم بالمعنى الوضعي للكلمة وتتقدم عليه البداية أو الفن المطلق والوصلة الأولى وتتأخر عنه الغاية أو الدين المطلق والوصلة الثانية. والوصلة

الأولى هي ما يصل الفن المطلق بالعلم والوصلة الثانية هي ما يصل الدين المطلق بالعلم. والوصلتان هما جنسا الفن بالمعنى المعتاد: الوصلة الأولى هي الفن بمعنى التقنية. والوصلة الثانية هي الفن بمعنى الفن الجميل. وهذه المقومات الخمسة هي جوهر النُّهَى أو العقل الإنساني الذي يمثل شرط التكليف بالمعنيين الأداتي والغائي: أي إنه عين الاستخلاف غاية وأداة فهو غاية بمعنى أن القصد هو تحقيقه التام بتحقيق قيم الدين وهو أداة بمعنى أن قيم الدين لا تتحقق إلا به إذ هو عين فاعلية الإنسان في مجاهدتي الاجتهاد والجهاد اللذين بهما تقاس موازينه يوم الدين.

[11] وجملة هذه المسلمات التي هي بدون تعيين هي شرط كل تعيين وهي اللامحدد الصوري المناظر للامحدد المادي أعني أن تحديده المتدرج هو التصوير العلمي للتحديد المتدرج والمناظر له تحديد مادة العلم (لأن نسق النظرية هو الذي يرينا مجال موضوعه إذ هو يبرز ما كانت الأنساق السابقة تستثني رؤيته فتكون كل نظرية منظارا أو أفق نظر يري ما يرى ويخفي ما يخفى). إنها معتقدات من حيث كونها دون تحديد ومفروضات صورية لما يضفى عليها من تحديد يعين مضمونها بالتدريج كلما تقدمنا في تحديد الوجود الطبيعي والتاريخي المسلَّمين دون تعيين وتحديد نظاميهما المسلَّمين دون تعيين للوصول إلى ما يمكن من التعيين بناء عليهما. والتعيين هو مطلوب القوانين. وتنقسم هذه المعتقدات الشارطة والغنية عن التعيين عند أخذها بعامة والمفروضات عند تعيين أحد فهومها إلى صنفين:

صنف المعتقدات الدينية أو الوجودية التي تتعين كمفروضات في فهومها المتوالية (وهو معنى الاجتهاد في الفهم) وهذا الصنف ضروري للوجود السوي الذي يقتضيه العمل والعلم وكل القيم. وهي لا يمكن أن تكون مما يتعقد فيه على سبيل الفرض إلا من حيث عدم إطلاق الفهم مع إطلاق موضوعه لكونها شرطا في الوجود بل بالعكس ينبغي أن نعتبرها ما يعتقد فيه على سبيل ما لو لم يعتقد فيه للزم الانتحار بسبب فقدان المعنى. لذلك فإنها مما ينبغي اعتباره شرط الحياة السوية لأنها شرط المعنى.

أما صنف المعتقدات العلمية فيكفي فيه التسليم الفرضي على سبيل أنه شرط العلم لا غير ومعنى ذلك أنها معتقدات لا تتعدى دورها الشرطي في النسق المعرفي ولا دخل لها في سلامة الوجود النفسي والوجداني للإنسان لكونها مقصورا دورها على إضفاء المعنى على فكر الإنسان النظري في تفسير الظاهرات وليس على وجوده الذاتي بكامله . فلما كان الإنسان يمكن أن يعيش حتى ولو لم يسلم بأن العلم حقيقي وأن شرطه حقيقي اقتصارا على العلم الذريعي للتعامل مع الأشياء فإن مجرد العقد الفرضي كاف فيه. لكن ذلك لا يقبل في المعتقد الديني فلو كانت المعتقدات الدينية مجرد افتراض لصارت حياة الإنسان جحيما ولكان النفاق جوهر التدين كالحال في كل الذين جعلوا منه كنيسة لتأسيس سلطانهم على العامة في كل المذاهب والملل التي تقول بالوسطاء.

[12] إن أي نظرية ذات بناء منطقي متين تقبل القراءة ذهابا من البداية إلى الغاية قراءة تركيبية أو جيئة من الغاية إلى البداية قراءة تحليلية. وفي كلتا الحالتين تمر القراءة بالقلب الذي هو النظرية المتوسطة بين التأسيس والاستثمار والذي جعلناه في العرض وليس في العلاج الموصل إليه بداية المحاولة أي الجزء الأول من كتابها الأول. ففي الحالة الأولى تكون القراءة انطلاقا من الأسس إلى النتائج أو من الشارط إلى المشروط. وفي الحالة الثانية تكون من النتائج إلى الأسس أو من المشروط إلى الشارط. لكنها تقبل القراءة كذلك من النظرية ذاتها أي من القلب بين التأسيس والاستثمار في الاتجاهين أعني إيابا منه إلى أسسه أو ذهابا منه إلى نتائجه. وهذان الصنفان أيسر من صنفي القراءة الأولين. ولما كان الجزء الأول هو النظرية وكان الجزءان الرابع والخامس هما المؤسسين لها (السادس خارج الخطة لأنه فلسفي محض) وكان الجزءان الثاني والثالث هما المستثمرين فإن للقارئ الحق أن يختار في تعامله مع المحاولة باستراتيجية القراءة التي تناسبه بدءا بالأيسرين (الثاني والثالث) وختما بالأعسرين (الرابع والخامس). والقراءة التي تمتحن العمل ينبغي أن تجمع بينها أربعتها فتكون القراءة الشاملة لاختبار

النظريات بكل أوجهها الممكنة عقلا. ولا يكون الاختبار تاما ومجزيا إلا إذا ناظر بين الصورة التي يخرج بها من القراءات والهدف الذي تسعى إليه المحاولة أعني في هذه الحالة بين الاستراتيجية القرآنية والمبادئ التي يمكن أن تفسر مجريات التاريخ الإنساني لأن الغاية تعتمد على العلم بشروطها.

وغاية المشروع هي: تحديد شروط توحيد الأمة وفتح أفق الطموح الكوني أمام شبابها ليصبح في مستوى الرسالة من حيث كونية قيمها الخاتمة التي تعتقد الأمة أنها مكلفة بتحقيقها في التاريخ الفعلي فلا تكون مجرد معتقدات في الأذهان بل تصبح أفعالا تحققها في الأعيان. وتلك هي علة امتناع تصور الدين من دون سياسة الدنيا أعني ركني الاستخلاف. فإذا غاب هذا القصد يصبح الاختبار عملا مدرسيا وليس عملا فلسفيا ينظر في مدى النجاح في طلب الشروط التي تمكن الأمة من القيام بدورها الكوني.

هدفي هو إذن جعل التاريخ من حيث دوره في بناء للمستقبل إضافة إلى دوره في العلم بالماضي يكون من جنس العلم الخيالي الذي هو أرضية كل خيال علمي وعملي مبدعين: فتح أفق الخيال عند شباب الأمة تأسيسا لأفق الطموح بحيث تصبح الأمة من جديد مبدعة لما يبدو مستحيلا عند الكسلى من المفكرين والمبدعين. ويمكن ترجمة المشروع لغير المؤمنين بالقرآن وبالرسل فنصوغه بلغتهم فيكون عملي وكأنه خلق لأسطورة المستقبل الإسلامي في المخيّلة لتصبح مدار السؤال الذي يولد عزم الأمر فيبدع ما يبدو من المحال.

[13] والدور الذي تؤديه الرياضيات بالنسبة إلى الطبيعي المادي من الموجودات سواء كانت من الآفاق أو من الأنفس ننسبه إلى الوسميات (من وسم ومن الوسم والسمة) أو الشوّريات (من الثلاثي المجرد شور ومزيده الرباعي أشار ومنه الإشارة والمشورة والشارة) Semiotics بالنسبة إلى الطبيعي الرمزي منهما. ومن المفروض أن نقدم على

الدراسة التأسيس النقدي للوسميات بالاستدراك على وسميات «سندرس بيرس». وهذا الاستدراك الذي يمثل الجزء السادس من المحاولة (الثالث من الكتاب الثاني) وضعنا أسسه في كتاب:«إصلاح العقل في الفلسفة العربية» (مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة 2004) عندما اكتشفنا المعادلة التالية: نسبة المنطق إلى الرياضيات التي ترد إليها كل العلوم الطبيعية المادية هي عينها نسبة التاريخ إلى السياسيات التي ترد إليها كل العلوم التاريخية الرمزية. وهي في الحالتين نسبة فعل وما بعد فعل كلاهما نظري يحقق الأمور في المستوى الرمزي ليصبح استراتيجية للعلاقة نفسها بين فعلين كلاهما عملي يحقق الأمور في المستوى الفعلي ولا يكتفي بالرمزي. وأصل هذه العناصر الأربعة جميعا هو عين التاريخ الفعلي للإنسانية من حيث صلتها بما بعد التاريخ. والأول لا يتحقق تصوره إلا في فلسفة التاريخ. والثاني إلا في فلسفة الدين. وهذا يصح على كل الحضارات حتى وإن مثلنا له بالحضارة الإسلامية عينة كونية. فلا يكون كلامنا على حضارتنا بمنطق التعميم الاستقرائي الناقص بل إنما هي للتمثيل وليست للاستقراء تماما كما فعل ابن خلدون: فهو لم يضع فلسفة العمران استقراء من تاريخ المسلمين بل مثل له به لا غير كما بينا في:«فلسفة التاريخ الخلدونية» (الدار المتوسطية للنشر تونس بيروت 2008). ففي الحالتين نفترض فاعلية هي البناء الرياضي للظاهرات الطبيعية المادية ردا إياها إلى بنية المكان والزمان والقوة الواصلة بينهما والحاصلة في حيزهما، وفاعلية من جنسها لكنها تتضمن خطة واعية تجعل ما يجري فيها يكون من جنس ما يجري في الظاهرات الطبيعية ولكن بخطة مسبقة فيها نوايا وقصود وهو معنى الوجه الرمزي منها: فلا يبقى الزمان والمكان طبيعيين بل يصبحان رمزيين من صنع الخيال. وهما سلما الترتيب المتوالي والترتيب المتساوق اللذان يتولد عنهما كل نظام في عدد لا متناه من الأبعاد المناظرة لهذين البعدين لأن الترتيب الزماني يؤثر في الترتيب المكاني والعكس بالعكس ثم يتوالى التفاعل إلى غير غاية. والدين يضع وراء هاتين الفاعليتين فاعلية أخرى متعالية يرد إليها الفاعليتين هي فاعلية الله نفسه بصورة تقبل للتفهيم وليس للتفسير بقيسها على فاعلية الإنسان في الرياضيات والمنطقيات والسياسيات

والتاريخيات. فالله ملك العالمين: الطبيعي (القانون الطبيعي أو بلغة ابن تيمية عالم الخلق والتسخير والربوبية) والتاريخي (القانون الخلقي أو بلغة ابن تيمية عالم الأمر والتكليف والألوهية) في المنظور الديني. وإذن فعندنا الرياضيات هي «علم فاعلية» للمادي من كل موجود والمنطق علم هذا العلم الفاعلية. وعندنا السياسيات هي «علم فاعلية» للرمزي من كل موجود والتاريخ هو علم هذا العلم الفاعلية. ثم فاعلية الله وراء الرياضيات والمنطق أو القدر (المشيئة الكونية) وفاعلية الله وراء السياسيات والتاريخ أو القضاء (المشيئة الشرعية) ثم الفاعلية الواحدة المطلقة التي هي أصل القضاء والقدر أعني قدرة الله وإرادته المتطابقتين لكون علمه مطلقا. ونحن أمام موقفين ممتنعي الوقوف: نفي الله عند من يكتفي بالمستوى الأول أي الرياضيات والمنطق والسياسيات والتاريخ فيضطر:

إما إلى تأليه الإنسان ليعلل الوظائف التي ننسبها نحن إلى الله لأن القائل بذلك يرد الرياضيات والمنطق هما بدورهما إلى فاعلية إنسانية هي من جنس السياسيات والتاريخ فيكون العلم الرياضي والمنطقي كلاهما استراتيجية إنسانية للتعبير عما يدركه الإنسان من أمر مجهول يسمى الطبيعة وتبقى الطبيعة قابلة لهذه الفاعلية من دون أن تكون في ذاتها خاضعة لما يناظرها (وهو معنى نفي الله والاقتصار على تأليه فاعلية الإنسان التي من الوهم ظنها مؤثرة في الطبيعة وغير مقصورة على علاقة الإنسان بها من حيث هو متعامل معها بما يتصوره عنها ومنها).

أو إلى تأنيس الله ونفي الإنسان عند من يكتفي بالمستوى الثاني أي القضاء والقدر لأن القائل بذلك لا ينفي وجود علم إنساني بالمعنى الذي يعتمد عليه الموقف الأول لكنه ينسبه إلى الله فيصبح فعل الإنسان وكأنه لا شيء.

والحقيقة التي يقول بها القرآن حسب ما نسعى إليه في هذه المحاولة هي أن معنى الاستخلاف هي حتمية القول بالموقفين في آن مع نفي السلبين: سلب فعل الإله في الحالة الأولى والتحرر من الطبيعة المجهولة التي هي بمفهوم العلماء القائلين بذلك الصدفة والضرورة العمياوين وسلب فعل الإنسان والتحرر من الاستسلام لوصف الإله بصورة تجعله من جنس الطبيعة المجهولة تحت فهم خاطئ للقضاء والقدر ينفي عن الإنسان

الحرية والتكليف. وبذلك يصبح الموقف الثاني شرطا في كل وسميات: أي إن المعنى غير ممكن من دون القرآن أو ما كان يقوم بدور يقرب منه عند كل الشعوب أعني أفق فهمها للوجود الذي يلتقي فيه الجنسان الحدان المشار إليهما في كلامنا عن أجناس الفن في هامش سابق وهو عندنا القرآن الكريم الذي هو الأفق المبين المطلق لكونه الرسالة الخاتمة التي تتوجه لكل الكائنات ولا تقتصر على الإنسان فضلا عن الاقتصار على شعب بعينه. وهذا يعني بصورة عامة وبصرف النظر عن الإيمان أو عدم الإيمان بالإسلام فإن العقل الإنساني لا يمكن أن يفهم شيئا من دون أفق عام يحدد المعنى بما يضفيه من توحيد لكل التجربة الإنسانية ببعديها الطبيعي (الآفاق) والتاريخي (الأنفس). وهذا الأفق الموحد والذي هو أفق مبين بمعنى محدد لشروط الإبانة بالمعنى هو مطلوب التفسير الفلسفي للقرآن وهو في الوقت نفسه منطلق الاستدراك على وسميات «بيرس» بإضافة مقولتين أخريين لمقولاته الثلاث ومن ثم ببيان الأبعاد الخمسة للرمز بالمقابل مع تثليثه إياها.

[14] ومعنى ذلك أننا لا نعتبر الماقبلي الشارط للتأسيس أمرا نهائيا ومطلقا كما يتصور «كنط» بل هو عندنا أمر فرضي يؤدي دور الأسس الهادف ومن ثم المحكوم بما يقتضيه الهدف المطلوب في الخطة المعرفية: العلم بهذا المعنى استراتيجية اكتشاف الاستراتيجيات وراء الموضوع المعلوم باعتباره حصيلة فعل حكمته هذه الاستراتيجية المطلوبة لا الطالبة. فيكون القبلي من طبيعة الفرضيات القابلة للمراجعة وليس من طبيعة الحقائق الأولية الثابتة سواء زعمت من مقومات بنية العقل (كنط) أو من مقومات بنية الوجود (أرسطو): **وهما وجها نظرية المقولات**. ولا وجود لقبلي ثابت إلا في الإيمان. أما في العلم فكل المبادئ فرضية. وأول من فهم هذه الطبيعة هو شيخ الإسلام ابن تيمية كما بين في غير موضع من أعماله وخاصة في الرد على المنطقيين: **إنها عنده مقدرات ذهنية**. وهذه الفرضيات لا تسمى حقائق مطلقة إلا إذا انتقلنا من العلوم إلى العقائد. والقرآن يريد أن يجمع بين المفهومين: العقائد حقائق مطلقة لكن علمها ليس علما مطلقا

بل هو اجتهاد يحاول أن يجد بالبناء المعرفي العقلي ما يؤمن به بالتسليم الوجداني: وهذا يصح على علم الطبيعة صحته على علم الدين. ففي علم الطبيعة الاعتقاد في وجود العالم والمدارك الحسية إيمان لا يزعزعه شيء ولا يمكن إثباته عقليا لكن علمنا به جهاز تصوري نبنيه خطة لفهم هذا المعطى الذي نؤمن بوجوده ولا نستطيع إثباته بالعقل. وكذلك الأمر في علم الدين فإن الاعتقاد في وجود الله والمدارك الروحية هو كذلك إيمان لا يزعزعه شيء ولا يمكن إثباته عقليا كما لا يمكن دحضه عقليا. وينبغي أن يكون علمنا به من جنس علمنا بالعالم الطبيعي: جهاز تصوري نبنيه خطة لفهم هذا المعطى الذي نؤمن بوجوده ولا نستطيع إثباته بالعقل. وقد يتصور الكثير أن الإيمان الأول أي الإيمان بوجود العالم الطبيعي مطلق ولا يختلف فيه اثنان بخلاف الإيمان الثاني أي الإيمان بالعالم الخلقي أو الديني الذي يظنه البعض من الأوهام والأحكام المسبقة. فليس صحيحا أن التشكيك في العالم الطبيعي غير ممكن بإطلاق بل الكثير شككوا في وجود العالم الطبيعي وفي المدارك الحسية. وليس صحيحا أن الشك في العالم الروحي ممكن بإطلاق لأن أغلب المتشككين مؤمنون بخرافات بديلة من الدين الصحيح ولا يخلو قلب إنسان من إيمان ما بما وراء العالم الطبيعي فضلا عما وراء العالم الخلقي خاصة في حالة الشعور بالعجز أمام الظلم.

[15] لعل أفضل مثال يمكن أن يساعد على فهم المقصود من هذه المنهجية ما فعله ابن خلدون عندما افترض أن علم الأحداث التاريخية غير ممكن من حيث هو علم التثبت من صحة الوثائق والخبر من دون منظومة علوم متقدمة عليه تقاس مضمونات الوثائق ما تحدده من قواعد ومعايير بها يقبل الخبر أو يرفض وتحررنا من علل الخطأ التاريخي الخمس المضاعفة: من ذاتية المؤرخ المقصودة أو غير المقصودة ومن العيب المنهجي سواء استعمل أو لم يستعمل ومن تعقيد الموضوع بوصفه حدثا ماديا أو قصدا وراءه ومن النظرة الوجودية للتاريخ انتظاما أو عدم انتظام والجامع هو أصل المعنى في

الوجود الإنساني أعني التطابق بين وجهيه ممثلين بفلسفة الدين وفلسفة التاريخ (في حالة ابن خلدون نظرية الإنسان والله والعلاقة بينهما خلال دور الثاني في تحقيق مشيئة الأول سواء كان إلها عاقلا عند المؤمنين أو مجرد ضرورة عمياء عند الملحدين).

[16] والمعلوم أن مقدمة ابن خلدون كانت خطة لمنظومة علوم وليست علما بل هي ما بعد علم يؤسس جملة علوم المنظومة التي يمكن أن نطلق عليها اسم العلوم الإنسانية بلغتنا الحالية. وقد اكتفى صاحبها بما يقرب من خطوطها العريضة ولم ينجز إلا القليل من مبادئ العلوم التي هي منظومتها كما بينا في مقال:«وحدة المقدمة المادية والمعنوية» انظر: (إسلامية المعرفة) العدد: 50، ربيع 2008م.

[17] اخترت مثالي التأسيس الخلدوني لعلم التاريخ (في القرن الرابع عشر) والتأسيس الحديث لعلم الطبيعة (في القرن السابع عشر) لأنهما المثالان الأشهر. والمعلوم أن هذين التأسيسين ليسا الأولين في التاريخ بل تقدم عليهما عندنا وعند اليونان تأسيس لعلوم أخرى (وخاصة الرياضيات والمنطق). فكيف تتأسس المعرفة العلمية؟

فما المنطق الذي يخضع له تأسيس العلوم بصورة علمية؟ فتأسيس المعرفة العلمية لا يمكن أن يكون تحكميا بل هو أكثر الأشياء خضوعا لمنطق صارم يحدده استناد العلوم بعضها إلى بعض (الراجع في الحقيقة إلى استناد أفعال الإنسان بعضها إلى بعض في تعامله مع استناد أفعال موضوع المعرفة بعضها إلى البعض: طبيعة التساندين تجعل تراتب الحاجات في العمران وتراتب العلاقات الضرورية بين الأشياء في تنافس دائم وقل أن يتطابقا فضلا عن كون التراتب الأول يمثل أهم دوافع البحث عن التراتب الثاني أو هو المحرك الفعلي لكل معرفة إنسانية من حيث هي أهم أدوات التكيف مع شروط البقاء) استنادا تحدده علاقة الشرط والمشروط وطبيعة التأسيس نفسه طبيعته التي تبين أنه لا بد له من المرور بمرحلتين متواليتين ومتعاكستي الاتجاه. ولنبدأ بهذه الحاجة حتى نفهم

العلة التي لأجلها كل علم لا بد لتأسيسه من أن يمر بمرحلتين متواليتين يكون فيها استناد العلوم بعضها إلى بعض بعلاقة الشرط والمشروط متعاكسا:

فالمرحلة الأولى: وظيفتها أن تجمع المادة وتحاول تنظيمها بمنهج التصنيف الاستقرائي وهو أمر لا بد منه في كل علم (ليس للمعرفة الخالصة فحسب بل وخاصة لجعل العمل يتم على أحسن الوجوه لأن العلم هو في الغاية خطة عمل مؤجل أو استراتيجية تعامل مع الموضوع طبيعيا كان أو إنسانيا). وعندئذ يكون ترتيب العلوم خاضعا لتقدم العلوم الأدوات أو الموظفة أداتيا على العلوم الغايات أي المطلوبة لذاتها وللمعرفة من أجل المعرفة. وهذه المرحلة هي التي توقفت عندها كل العلوم في الحضارة الإسلامية ولم تتجاوزها إلا كمشروع بعد أن أدرك فيلسوفا النقد المتأخرين ضرورة تجاوزها: **ابن تيمية نقدا لما بعد الطبيعة الأرسطية في صيغتها السيناوية الغزالية وابن خلدون نقدا لما بعد التاريخ الأفلاطوني في صيغته الفارابية الرشدية**. لكن المشروعين لم يكتملا فيصلا إلى مرحلة التأسيس الثاني. ويمكن القول إن ذلك لم يكتمل إلى الآن حتى في الغرب بل هو لن يكتمل أصلا لكونه بالطبع مما لا يكتمل اكتمالا نهائيا بل هو في تكامل دائم وتلك هي علة اعتماد الفكر الإسلامي على مفهومي الاجتهاد والجهاد المتصلين من ختم الوحي إلى يوم الدين. فما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ البديلين مما كان ولا يزال سائدا هو الأفق المفتوح إلى غير غاية لأنه يعتمد على التحرر من الإطلاق ويعود إلى الاجتهاد: **مبادئ الانطلاق** في كل علم هي نفسها ذرائع وضعية وليست **حقائق أولية** ومن ثم فهي **خطط استراتيجية** للعلم والعمل وليست حقائق نهائية كما تصور أرسطو وأفلاطون (ميتافيزيقا وميتاتاريخ نهائيان من منطلق الموضوع) ونقيضاهما أعني كنط وهيجل (ميتافيزيقا وميتاتاريخ نهائيان من منطلق الذات). ولذلك فهي بحاجة إلى المراجعة الدائمة. وهذا من جنس الدور التأويلي. فكل فهم يستند إلى منطلقات للفهم تصبح هي بدورها بحاجة إلى الفهم وهكذا إلى غير غاية. وفي الحقيقة فإن العلم في ذاته يمكن تصوره من دون الصفتين أداتي وغائي لأن الوصفين يتعلقان بالموقف منه لا به هو: وهذا

الموقف التوظيفي هو الذي يجعله أداتيا أو غائيا بسبب المباشرة وعدمها. فعلم اللغة مثلا إذا صار غاية يكون علما وإذا اقتصرنا عليه بوصفه أداة لفهم النص كان مجرد أداة يكتفى فيه بتحقيق الغرض الأداتي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرياضيات في صلتها بكل العلوم الأخرى: إذا اعتبرت أداة لها كان القصد حصرها في ما يفيد فيها وإذا صارت مطلوبة لذاتها لم يعد أي حد يقف أمام الخيال العلمي في الإبداع الرياضي. فيلامس الخيال العلمي العلم الخيالي أو يكاد.

المرحلة الثانية: ينعكس فيها أمر التأسيس فتصبح العلوم الغايات متقدمة وفيها تتغير استراتيجية التأسيس أي إنها لا تبقى مبنية على الوصف والتصنيف الاستقرائي بل هي تنبني على الفرض القبلي والاستنتاج من مبادئ عامة يضعها العلماء فرضيات قبلية بشرط ألا تكون بالمعنى الكنطي بنى ثابتة يتصورها بنى العقل الإنساني بل هي بالمعنى التيمي الخلدوني (ابن تيمية وابن خلدون) مجرد فرضيات لبناء أكسيومية هادفة من أجل التعليم أو البحث العلمي الساعي لعلاج مشكلات معينة هي التي يطلب العلم حلها. ومعنى ذلك أن الوجهة نحو الغايات ترجعنا إلى التوجه نحو البدايات لاختيار ما يناسبها منها. وفي هذا تماثل عجيب مع القبلتين في القرآن: **فلا بد من مراجعة الماضي لبناء المستقبل (القبلة الثانية) وكل تقدم في بناء المستقبل يقتضي تقدما في مراجعة الماضي وإعادة تأويل له (القبلة الأولى).**

فإذا تكلمنا عن التأسيس الأول كان ترتيب العلوم من حيث النشأة بادئا بعلوم أدوات التواصل ومنتهيا بأساس كل شيء في الوجود الإنساني أي: 1-علم اللسان والرمز 2-وعلم المنطق والرياضيات 3-وعلم الفلكيات والطبيعيات 4-وعلم الشرعيات والتاريخيات 5-وعلم الإلهيات العقلية والتاريخية (أو النقلية) التي هي علم أسس كل العلوم المتقدمة عليها وأسس موضوعاتها (أي إنها إبستمولوجيا وأنطولوجيا متلازمتان).

لكن التأسيس الحقيقي هو الذي يعود على ذلك كله من غايته ثم لا يتوقف أبدا ترددا بين البدايات والغايات فيكون إصلاحا دائما لمسيرته كما يفعل القرآن الكريم لمراجعة الإلهيات مراجعة نقدية وبيان حدود العلم والعمل الإنسانيين ومن ثم يصبح التأسيس مستندا إلى الوضع القبلي المنهجي الذي لا يتوقف عن المراجعة الذاتية. وهو غير التأسيس الكنطي لأنه تأسيس اجتهادي وليس قولا بالقبلية الثابتة بل هو قول بالقبلية التيمية التي تعتبر ما كان يتصوره الفلاسفة حقائق أولية مجرد فرضيات لبناء المعرفة إما ذريعة للتعليم أو ذريعة لعلاج المشكلات النظرية والعملية. والقبلي الثابت الوحيد هو العقد الديني في الوحدانية والوجود العيني في ذاته (الغيب) المختلف عن الوجود العيني بالنسبة إلى مداركنا (الشهادة) وما يترتب على ذلك في المجال الخلقي. فيكون التأسيس النقدي خاضعا لمبدأ التصديق والهيمنة الدائمين لأن المعرفة اجتهاد وليست إحاطة. ومثلها العمل.

عندئذ يصبح التأسيس على الترتيب التالي: 1. الإلهيات العقلية التاريخية النقدية (وهي تنقي مدارك الإنسان من المناخ الأسطوري السحري لتقربه من الإدراك شبه الموضوعي) 2. ثم الشرعيات التاريخيات (أو الإنسانيات) النقدية (وبفضلها يبدأ تنظيم العمران ليكون الإطار الذي يحصل فيه) التعاون (من أجل علاقة البشر بالعالم) والتآنس (من أجل علاقة البشر بعضهم بالبعض) وذلك هو الموضوع المزدوج لعلم العمران الإنساني والاجتماع البشري كما حدده ابن خلدون 3. ثم الفلكيات-الطبيعيات النقدية تجاوز التصور الساذج للعالم رغم استعماله العلوم الرياضية أعني التصور الذي عاشت عليه الفلسفة عشرين قرنا (صورة العالم الأرسطية البطلمية) 4. ثم الرياضيات-المنطقيات النقدية (وهو ما تكون بين الحقبتين العربية واللاتينية المتأخرتين ولا يزال جاريا إلى الآن،5. ثم اللسانيات الرمزيات النقدية التي هي آخر العلوم تأسيسا بالمعنى الثاني لكونها كانت أول العلوم تأسيسا بالمعنى الأول وهي ما نقصده بالوسميات العامة التي نستدرك بها على بيرس بنظرية الأفق المبين وأبعاد الرمز الخمسة: ومن بدايتها إلى يوم يبعثون تدور أفعال الإنسان القيمية الخمسة حول هذا الموضوع.

وهذا هو الترتيب الحقيقي للثورات العلمية: تبدأ بنقد الإلهيات (من الغزالي إلى ابن تيمية) ثم يليها نقد الإنسانيات (ابن خلدون) ثم يليها نقد الطبيعيات (العلم الطبيعي الحديث: غاليليو وديكارت ونيوتن) ثم يليها نقد الرياضيات (ثورة الرياضيات في بداية القرن التاسع عشر: الهندسات اللاإقليدية وأزمة الأسس في نهايته) ثم يليها نقد المنطقيات (ثورة المنطق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) ثم يليها نقد اللسانيات بنظرية الوسميات الكلية Universal semiotics التي شرعنا في وضع لبناتها الأولى حتى قبل دراسة فلسفة بيرس دراسة نسقية كما هو بين من كتاب: "الإبستمولوجيا البديل" (وهي الثورة الجارية حاليا وهي أصعب الثورات لأنها تتعلق بأداة التواصل الحائلة دون التواصل لأنها لو كانت كما يتصورها الفلاسفة لامتنع الخروج من النسبية الثقافوية).

وهذا المنطق ليس أمرا نستمده من استقراء تاريخ العلم فحسب بل إننا نستنبطه من عين بنية القرآن الكريم نفسه حتى وإن كان المفسرون قد غفلوا عنه. فالقرآن الكريم قد حدده خلال تحديد ذاته وتحديد أهم مراحل الدعوة الإسلامية بصورتين مختلفتين أولاهما رمزية لا يمكن تأويلها إلا بالثانية التي هي ممارسة القرآن نفسه لهذا المنطق. فالقرآن الكريم فسر لنا علة تغيير القبلة ولِمَ يحتاج الإنسان إلى مرحلتين في الاستقبال أولاهما تتجه إلى الماضي لمراجعته والثانية إلى المستقبل لبنائه وذلك هو الرمز. أما الممارسة فهي أن القرآن يسرد تاريخ التجربة الإنسانية بالاستقراء التصنيفي من البداية أي قصة آدم إلى الغاية التي هي نزول القرآن ثم يبين التجربة الإنسانية من البداية التي هي التجربة الإسلامية إلى الغاية التي هي البعث بعدما تتحد الإنسانية ويتحقق الاستخلاف على أفضل الوجوه فيكون الإنسان قد أدى الأمانة فتعود النفس المطمئنة إلى ربها راضية مرضية: **فيكون لدينا حدان هما البداية (قصة استخلاف آدم) والغاية (قصة البعث) ثم وسط بينهما (نزول القرآن) ثم الصلة بين البداية والوسط وهي قصة التجربة الدينية المتقدمة على نزول القرآن ونقدها في القرآن ثم الصلة بين**

الغاية والوسط وهي تكليف المسلمين بالشهادة على الناس إلى يوم الدين. ولست أدري حقا لمَ يُغفل المفسرون هذه الأمور؟ فهل ذلك لأنهم بقوا غارقين في الجزئيات والتفاصيل التي يغرق فيها كل نظر قبل أن يصبح علميا؟ وطبعا فهذا الترتيب البنيوي لأفعال الإنسان القيمية هو أيضا القانون الذي ينبغي أن نفهم به علة اختلاف ترتيب المصحف عن ترتيب النزول لكون ترتيب المصحف هو الترتيب الذي يفهمنا أنه خطة عمل أو استراتيجية تحقيق كل أصناف التوحيد التي نشرح معناها في كلامنا على خطة التفسير (أي توحيد الفرد وتوحيد الأسرة وتوحيد الأمة وتوحيد الإنسانية وأخيرا الذي هو الأول توحيد الله أو التوحيد بمعنى موضوع علم التوحيد): ترتيب المصحف دائم التردد بين هذين الترتيبين المتراكبين للتلازم بينهما أو بين الاستقبالين : القبلة المدبره لإعادة تحديد المفاهيم الدينية بالنقد المستند إلى التصديق والهيمنة وقبلة المقبله لتحقيقها بالعمل على علم العمل المستند إلى التواصي بالحق أو الاجتهاد والتواصي بالصبر أو الجهاد.

[18] وهذا التعالي على المعرفة البعدية ليس صنفا واحدا. وهو في كل الأحوال المقصود بالعقل والفطرة من حيث هما عند غالبية البشر انفعاليان لكونهما مجرد قدرة على التلقي والفهم الواعي. لكنه تكون أحيانا قادرا على الإبداع والإفهام عند القليل من البشر. ولعل أدنى أصناف العلوم قدرة على التعالي العلوم الإنسانية ربما لكثرة تعقيد موضوعها وأقصاها ما يتعلق بالعلوم الرياضية لكثرة بساطة موضوعها إذا حصرنا مجال العلم في ما يقبل التحقق منه بالتجارب العينية. لكننا نعتقد أن مجالا للتعالي أسمى من ذلك له هو أيضا حد أدنى هو المدارك الجمالية والخلقية وحد أقصى هو المدارك الوجدانية الروحية التي من جنس الوحي المشترك بين جميع الكائنات ومنها خاصة الكائنات الإنسانية (لأنها عنده تعبر عن نفسها وليست غرائز أو مجرد ضرورات). فهذه مشروطة في كل المجالات المعرفية والعقدية وحتى في مجرد الوجود لأنها شرط البقاء. ومن ثم فهي لا يمكن أن تكون قابلة للتحقق منها بالعيني من التجارب بل

بأمر يمكن أن نطلق عليه اسم التوجهات العامة التي منها شروط العقائد المؤسسة لكل أفعال الإنسان: أعني التسليم بوجود العالم وبكونه ذا نظام وبكونه قابلا للمعرفة وبأن المعرفة محدودة وموضوعها لا محدود ومن ثم بأن للإنسان الوعي باللامتناهي دون أن يكون له علم بقوانينه.

[19] ولن يغير من هذا الأمر المبدأ الأصولي القائل : إن المعتبر في الدلالة هو عموم اللفظ. ذلك أن العموم الذي نتكلم عليه غير عموم اللفظ لو سلمنا بأنه مبدأ معمول به حقا. فلا يمكن لأي عاقل أن يزعم القرآن دينا كونيا ومطلقا ومتعاليا على الزمان والمكان ثم يبقى على الزعم بأن العموم المناسب لهذه المعاني هو ما يستوفيه عموم اللفظ العربي في القرآن. فأيا كانت سعة العموم اللفظي العربي فهو يبقى عموما محكوما بتاريخ اللغة العربية نفسها. ومن ثم فالقائلون بهذا المبدأ من حيث لا يعلمون يجعلون القرآن محكوما بأمر تاريخي فلا يختلفون من ثم عن أصحاب الموقف العلماني. وإذا كانت علوم الطبيعة التي لا ينفي أحد تاريخيتها قد اضطرت للتحرر من حصر العموم القانوني في الدلالة اللفظية للغة فما بالك بسنن القرآن التي نؤمن بأنها فوق كل عموم محكوم بالتاريخ. ما نتكلم عليه كما سيتبين تدريجيا هو إذن أمر مختلف تماما عن المقصود بـ«المعتبر هو عموم اللفظ».

[20] ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ....﴾ [المائدة 48].

[21] راجع في ذلك أبو يعرب المرزوقي: «<u>إصلاح العقل في الفلسفة العربية</u>» مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة، بيروت، 2004م.

[22] ﴿ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [لقمان 17].

[23] اعترضت الملائكة على أهلية آدم للاستخلاف بحجة قابلت فيها بين سلوكها وسلوك آدم نفيا للقانون الطبيعي في آدم باسم القانون الخلقي فيها: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة 30] واعترض إبليس على أمر السجود بحجة قابل فيها بين شرف النار ووضاعة التراب أعني نفيا للقانون الخلقي باسم القانون الطبيعي الذي كان يتصور النار تسمو والتراب يدنو: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف 12]. وإلى يومنا هذا لا يزال المشكل هو المشكل: المقابلة بين الموقف النافي للدنيا باسم الدين أو بزعم الإطلاق للقانون الخلقي والموقف النافي للدين باسم الدنيا أو بزعم الإطلاق للقانون الطبيعي. فتكون الأمثولة رامزة إلى جوهر التحريف وعلته: ذلك أن حجة الملائكة هي عينها رمز الموقف الذي يقول به نفاة القانون الطبيعي وحجة الشيطان هي عينها رمز الموقف الذي يقول به نفاة القانون الخلقي. فيكون كلا الرمزين دالا على طلب السلطان (الاستخلاف) إما بتحريف القانون الخلقي وجعل الدين مجرد وسيلة سياسية ونفاقا ينفي ما في الإنسان من بعد طبيعي أراده الله أو بتحريف القانون الطبيعي وجعل الدنيا غاية سياسية كذبا ينفي ما في الإنسان من بعد خلقي أراده الله. والعلاج القرآني السوي هو ببيان أن الأمرين أرادهما الله وأن هدف الاستخلاف السوي هو تحقيق التناغم بين قانون الخُلق وقانون الخَلق والسياسة السوية هي هذا التناغم في التاريخ الفعلي أعني التلازم بين الأخلاق والسياسة في الحل القرآني. لكن هذا الحل يساء فهمه: فالأصلاني يتصور التناغم بين المبدأين متمثلا في جعل الدين ذا سلطان كنسي صريح (عند الشيعة) وخفي (عند السنة) والعلماني بعكس الأمر فيتصور التناغم مستحيلا ومن ثم يلجأ للفصل بين المبدأين جاعلا الخلق أمرا شخصيا والسياسة تصريفا ماديا بحث للشأن الإنساني ولا تكون الأخلاق فيها إلا من جنس النفاق في حملات الانتخاب. لكن الأمر هو في الحقيقة متعلق بما يلي: المبدأ الخُلقي من حيث هو غاية ملازم للمبدأ الخَلقي من حيث هو أداة: السياسة هي الأداة وهي الوحيدة التي ينبغي أن يكون لها

جهاز وأدوات مؤسسية تعمل بأدوات مادية ولا تكتفي بالرمز لكنها تصبح فاقدة لكل شرعية إذا تصورت نفسها في حل من فاعلية الرمز أعني الخضوع للقانون الخلقي. وإذن فالتناغم هو أن تكون الدولة الجهاز المادي الوحيد في تنظيم الشأن العام. لكنها تكون جهازا خاضعا للأخلاق. فالدين لا يمكن أن يتعين في جهاز وإلا أصبح مؤثرا ماديا لا رمزيا ومعنويا. والضامن لخضوع الدولة للأخلاق هو الأمة بممارستين هما عين الحياة الجمعية أعني التواصي بالحق والتواصي بالصبر في رعاية الشأن العام ومراقبة المكلفين بإدارته وليس الكنيسة أو الوصي أو العلماء لأن الأمر أمرها وهي تسيره بالشورى التي تعد المشاركة فيها فرض عين وليس مقصورة على من يزعمون أنفسهم أهل الحل والعقد: فكل مؤمن عضو في أهل الحل والعقد أعني في الأمة التي لها وحدها حق الحل والعقد وتعيين من ينوبها في إنجاز ما حلت وما عقدت تعيينا ناتجا عن الاختيار الحر الفعلي لا الصوري لأن الحساب شخصي ولا يسد فيه أحد مسد أحد.

[24] كما بينت في المناظرة التي دارت بيني و بين الأستاذ حنفي بعنوان:«النظر والعمل»دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت 2005م.

[25] إذا كانت الاستراتيجية هي جوهر النظر العلمي من حيث صلتُه بالعمل على علم (أو بصورة أدق من حيث هو عمل مؤجل يجري في مستوى الحديث بدل مجراه في مستوى الحدث) فإن المحاولة نفسها ذات استراتيجية في إثبات ما تسعى إليه. فأما ما تريد إثباته فهو أن القرآن يتضمن استراتيجية توحيدية للأمة وللإنسانية وأن هذه الاستراتيجية هي أفضل ما يمكن تصوره لأنها من لدن صانع حكيم. وأما خطتها في إثباته فهي عين الاستدلال العلمي على القضايا التي تخبر بما في موضوعها ولا تكتفي بالتأمل الخيالي. والعلم يثبت قضايا تخبر عما في الموضوع بطريقتين لا ثالثة لهما. وهما لا تكونان تامتين إلا إذا تطابقتا: أولاهما هي التأسيس المنطقي للفرضيات والثانية

هي التحقيق الفعلي لما ورد في الفرضيات المؤسسة. ويتوسط بين الأمرين الحقائق التي جاءت على شكل فرضيات في التأسيس ثم على شكل متعينات الموضوع في الثمرات. لذلك فالمحاولة ستتألف من التأسيس والاستثمار وبينهما تحديد مقومات الاستراتيجية وتلك هي أجزاؤها الخمسة: **المقومات وقبلها التأسيسان الوجودي والمعرفي وبعدها الاستثماران المعرفي والوجودي (حتى وإن كان العرض في النشر يعكس ليقدم الثمرات على التأسيس بسبب ما تقتضيه المقروئية: طلب الثمرات قبل طلب الأسس هو الغالب دائما على القارئ قبل أن تصبح المعرفة عنده عبادة)**. ولما كان التأسيس ذا فرعين فكذلك سيكون الاستثمار. وكل ذلك يدور حول الموضوعين المتلازمين: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

[26] الزمان التاريخي بخلاف الزمان الطبيعي مخمس الأبعاد وليس مثلثها. فالمستقبل له وجهان: وجهه الأول هو الحديث السابق أو وجوده في الأذهان أي في الرموز ووجهه الثاني هو الحدث اللاحق أو تحققه اللاحق في الأعيان أي في الوجود الفعلي. والماضي له وجهان: وجهه الأول هو الحدث السابق أو وجوده في الأعيان أو الأحداث السابقة ووجهه الثاني هو الحديث اللاحق أو وجوده في الأذهان أو الرموز مقصوصا ومؤولا. أما الحاضر فيتطابق فيه الحدث والحديث أي الوجه الفعلي والوجه الرمزي أو العيني والذهني. لذلك اعتبرنا المستقبل والماضي مضاعفين مضاعفة تبرز فيها المسافة بين وجهي الحدث والحديث مع تبادل المراتب تقدما و تأخرا بخلاف الحاضر حيث يتطابق الوجهان. فتكون الأبعاد بذلك خمسة وليست ثلاثة كما هي حال الزمان الطبيعي حيث الماضي ماض والمستقبل مستقبل ولا يوجدان إلا كما يوجد الحاضر في الوجود الفعلي لا غير. ولولا هذا الازدواج لما كان للتمييز بين الزمان والتاريخ معنى: فيكون زمان الإنسان مخمس الأبعاد حتما بخلاف الزمان الطبيعي الذي هو مثلثها.

[27] ابن خلدون:«المقدمة» دار ابن حزم بيروت 2003م المجلد الأول الباب السادس الفصل الحادي عشر (ص.385).

[28] من أهم الملاحظات الروحية والخلقية العميقة هي القاعدة الذهبية التي بنى عليها القرآن الكريم هذه العلاقة. فكلما زعم المرء نفي الدنيا بزعم التخلص منها ازداد طغيانها على وجدانه فكانت الحصيلة عكسية. ولهذا فالقرآن كاد أن يحرم الرهبانية (الحديد 27). فتجويع الذات الصوفي مثلا لا يحرر صاحبه من شهوة الأكل وحب الدنيا بل بالعكس هو يقويهما فيه حتى وإن حصل ذلك بالخيالات التعويضية. الحرمان من سد الحاجات الطبيعية ليس سياسة خلقية سوية بل سدها المعتدل بمقتضى ما يشبعها إشباعا سويا هو السياسة الخلقية السوية فضلا عن كون هذا الموقف فيه شيء من اعتبار الخلق منافيا للخلقة ومن ثم ففيه عودة إلى التنافي بين القانونين الطبيعي والخلقي. لكن خلقة الكيان العضوي تتضمن معايير عضوية إذا احترمت تكون ذات انتظام ذاتي سوي ولا ينبغي للتربية الخلقية أن تفسدها. فكل محاولة لعلاجها بالحرمان أو بالإدمان تفسدها فتصبح مرضية في كلتا الحالتين. وقس على ذلك كل حاجات البدن خاصة حاجة الجنس الذي يمكن أن يعتبر أهم علامات الفرق الجوهري بين الإسلام والمسيحية. وهي وحدها كافية للدلالة على صحة النظرة القرآنية في التحريف: **فلا يمكن أن يأتي رسول بما ينافي ما فطر عليه الإنسان بل وبما يؤدي نفيه إلى كل الأمراض النفسية والروحية.** فتحرير الإنسان من الرهبانية وتبرئة الحب والجنس وإقرار التعدد المتساوق للرجال والتعدد المتوالي للنساء (بمقتضى الطلاق الذي يجعل التعدد ممكنا للنساء: فالمرأة بفضله يمكنها الاتصال بعدة رجال بالتوالي وليس بالتساوق لتجنب الخلط بين الأنساب وذلك من حِكم الطلاق) كل ذلك دليل على أكبر ثورة روحية حدثت في تاريخ الإنسانية ولا يزال المسيحيون يجرون وراء بعض إنجازاتها ولكن بكثير من الإفراط بعد الكثير من التفريط ومن ثم بكلا التحريفين الممكنين (الملكي والشيطاني كما يتبين من رمزي

الاعتراض على الاستخلاف). ومن العلامات الأخرى الدالة على الفرق الجوهري بين الدينين هو الصلاة: فهي في الإسلام «روحية-بدنية» في الوقت نفسه احتراما لوحدة الكيان الإنساني بخلاف ما هي عليه في المسيحية حيث تكون نوعا من السكون البدني والانفعال الذهني بأفعال قارئ القداس.

[29] والفرق بين العلاقتين بيِّن علما بأنهما من الأدوات المساعدة على الاستنتاج في كل العلوم كما سنبين ذلك بعمق في غاية الجزء الأول. فالعلاقة بين الجزء والكل تجعل الكل منطلقا لاستنتاج الجزء المفقود منه بما يتركه فيه من موقع خال يحدد طبيعته أو على الأقل خصائصه والجزء منطلقا لاستنتاج بقية الأجزاء المفقودة أو على الأقل بنية الكل بما يبدو مكملا للجزء الموجود. أما العلاقة بين الجزئي والكلي فهي من طبيعة ثانية. ذلك أن الجزئي ليس بعض الكلي بل هو عين منه كل الكلي موجود فيها من حيث هو صورتها. ويمكن استعمال هذه العلاقة للاستنتاج كذلك: فمن الجزئي يصعد العقل إلى الكلي بالتجريد ومن الكلي ينزل بالتعيين (والفرق هو أن العلاقة الأولى متعينة ماديا ومن ثَم ميسرة لعملية الاستنتاج أما العلاقة الثانية فلا تتعين إلا بما يتوصل إليه العقل من تحديد سلم الكليات بتصنيف المقومات وهو أمر قل أن يكون مطابقا ومن ثم فالاستدلال به من المغلطات في غالب الأحيان). ومع ذلك فالتجريد والتعيين يعتبران في المعرفة العلمية أكثر وثاقة من الطريقتين المستندتين إلى علاقة الجزء بالكل بسبب كون أخطاء الحواس والاغترار بفروق الكيفيات الثواني أكثر مجلبة للخطأ العلمي. والمعلوم أن هذه العلاقة رياضية مستغنية عن التجربة وتلك ميتافيزيقية لا بد لها من التجربة. وبين العلاقتين جسر ناقل: فحضور الكل المفقود في الجزء الموجود كما في علم الآثار أو في علم الإحاثة (الحفريات) عندما يستنتج العالم من بعض آلة أو من بعض هيكل حيوان بائد كل هيكله فهذا يعني أن الكل المفقود موجود في الجزء الموجود كمكمل افتراضي فيكون الجزء وكأنه عينه بفضل هذا المكمل الافتراضي. وكل البحوث المعتمدة على استنتاج الغائب من

الشاهد تعمل بهذين الأداتين في الاتجاهين وكلتاهما تفترض أن لتعضي الأشياء نظاما منطقيا أي إن الموجود يصبح وكأنه مقدمات والمفقود كأنه نتائج لاستدلال عقلي يعتبر ما يصح منطقيا في مجال معين عرفنا مبادئه العامة يصح وجوديا إلى أن تكذب التجربة افتراضنا فنغير نظرياتنا لتكون أكثر مطابقة. وبهذه الطريقة سنعمل في هذه المحاولة.

[30] وقد يذهب البعض إلى حد الظن أن الرسول نفسه يكون في كل لحظة مقصورا علمه على ما نزل إلى تلك اللحظة ومضطرا لانتظار ما سينزل فلا تكون صلة النجم بالكل حاضرة أفقا دائما لنظره وعمله. وهذا طبعا رغم قابليته للتصور عقلا ليس يمكن أن يجعل فعل الرسول وأمته فعلا اجتهاديا وجهاديا فلا يكون لهم فيه دور. وهو ما تنفيه بعض المراجعات القرآنية لأفعال الرسول والأمة: **فهذه المراجعات تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الوحي يتدخل ليصوب المسيرة لكنه لا يكون بديلا من الرسول والأمة إلا في ما هو متصل بما بعد التاريخ من العقائد والشرائع.**

[31] وينبغي أن نميز هنا بين ضربين من التقديم. فتقديم المدخل إلى القرآن الكريم عن طريق الفهم النبوي عند وجوده يكون إما لعلة بنيوية يستحيل الفهم من دونها أو لعلة تعليمية طلبا للفهم الأفضل بتوسط التعليم النبوي دون أن يكون مستحيلا من دونه. فالتقديم الأول يجعل الأمة مضطرة إلى القول بتواصل الوحي وتكذيب دعوى الختم. والتقديم الثاني ليس فيه ما يعارض دعوى ختم الوحي بل هو يؤيدها. وعندئذ تكون السنة من المساعدات التعليمية لا من الضرورات البنيوية رغم كونها أسمى المساعدات التعليمية. فمن السخف أن يتخلى المرء عن أفضل تعليم وتفهيم إذ صح أنه حقا تعليم النبي وتفهيمه (وهذا التصحيح هو علم نقد الحديث سندا ومتنا). وقد اضطر كبار العلماء إلى ما يبدو مخالفة الأمر فدونوا السنة بعد أن استفحل الوضع لحمايتها من الوضع أولا ثم لتنقيتها منه بعد ذلك. والمعلوم أن الوضع ولله الحمد لا يمكن أن يتطرق إلى المتواترات من السنن

الفعلية التي تعين كيفيات الشعائر والعبادات لأن ممارسة الجماعة لها تحول دون ما يمكن أن يحصل لما لا يتداوله إلا القلة مثل بعض السنن القولية حول بعض الآراء وبعض العادات الغريبة فضلا عن كون بعض الفروق الطفيفة فيها تعود إلى سنة الرسول نفسه ولا أثر لها على الفعل التعبدي ذاته. وفي كل الأحوال فإن المعيار الأساسي لغربلة السنة كان ولا يزال إخضاع هذه الآراء والعادات لحكم الكتاب في كل ما قد يبدو موضوعا منها.

ولا يكون في ذلك دور إلا إذا قلنا بالحل الأول فاعتبرنا اللجوء إلى الفهم النبوي هو لعلة بنيوية ذاتية للخطاب القرآني وليس لعلة تتصل بمراتب التعليم. فحتى في المعرفة العادية يفضل الإنسان كبار المختصين والأساتذة على غيرهم للاستفهام منهم. وكون اللجوء إلى تعليم النبي ليس لعلة بنيوية في الخطاب القرآني علامته أن أي نجم من نجوم القرآن يتضمن ما يحدد موقعه من الكل القرآني بمنطق العلاقتين اللتين حددنا في الهامش السابق فضلا عن دعوى الختم التي تعني حقيقتها الصادقة أن القرآن صار مكتفيا بذاته لتضمنه شروط فهمه: فعلاقة الجزء بالكل وعلاقة الجزئي بالكلي لأنه بعضٌ من كل وعينة من كلي تجعلانه منظومة من المعطيات القابلة للتحليل العقلي الموصل إلى علم اجتهادي نظير لعلم الكون بل وأفضل منه وأكثر يقينية لعلتين: 1 - لأن المدونة متناهية حتى وإن كانت دلالاتها لامتناهية 2 - ولأنها بالطبع أعدها الله لكي تساعد على فهم الكون فتكون بخلاف الكون الذي هو شرط مادي للاستخلاف قد يسرها الله لمساعدة الإنسان في تحقيق الاستخلاف بصفة الشرط الرمزي .

[32] وهذا الترجيح نستثني منه تعيين العبادات لعلتين إحداهما تخص طبيعة العبادات والثانية تخص طبيعة ما عداها من الشأن الإنساني ولنطلق عليها تسامحا اسم المعاملات وكلتاهما مضاعفة لكونها ذات أصل وفرع:

ولنبدأ بالعلة الأولى فأصلها يعود إلى طبيعة العبادات وفرعها يعود إلى كون العبادات تقبل أن تكون ثابتة لا تتغير. ففي العبادات دور النبي مقوم من مقومات بنيتها وليس لعلة تعليمية خارجية بخلاف المعاملات. ذلك أن العبادات هي علاقة المتناهي

باللامتناهي أو النسبي بالمطلق من الأول إلى الثاني فيكون الغالب على المطلوب منها من الغيب وليس من الشهادة: ما يحقق غرض العبادة لا يكفي فيه قصد العابد واجتهاده بل لا بد فيه من تعيين المعبود لما يطلبه منه بكيفيات لا يمكن تحديدها بالوصف اللفظي فتحتاج إلى التحقيق الفعلي من النبي حتى يحاكى فعله محاكاة حية تصبح سنن تعبد. ولما كانت العبادة علاقة بين الإنسان وربه كان المتغير فيها هو الحد الأول وليس الحد الثاني فيصبح الثبات فيها مطلوبا حتى يحفظ المعبود علل السمو بالعابد الدائمة: **وهذا من أسرار الغيب الذي تؤديه تعيينات العبادة التي ليس لنا تعليل لكيفياتها وكمياتها بل هي توقيفية بإطلاق والقصد أننا نجهل علل كونها ما هي وكيف هي.**

أما العلة الثانية فتخص المعاملات. فرغم أن أحكام المعاملات لا تخلو من وجه تعبدي إلا أن هذا الوجه نازل من المطلق إلى النسبي ومن ثم فالمطلق قد ناسب بينه وبين النسبي ليكون الخطاب مناسبا للغرض واعتبر الحكم فيه للإنسان أو عليه بالجهد والقصد وليس بالنتيجة لعلم الله أن الغيب التعبدي محجوب فلا يدركه الإنسان وتلك هي علة مجازاة الخطأ في الاجتهاد إذا صح القصد وتحقق الشرط. فهي تحدد علاقة بين أربعة حدود نسبية من منطلق مطلق نسب حكمه ليناسب النسبي: فهي بين إنسانين في أمر نسبي بأدوات نسبية. فيكون المقصود الثابت المحافظة على التناسب بين الحدين (الشخصين المتعاملين) وبين موضوع التعامل وأداته. والثابت المحافظ على التناسب الأول هو القيم الخلقية مثل العدل والإنصاف وعدم الغش إلخ.. والثابت المحافظ على التناسب الثاني هو تحقيق الغرض: أو التلاؤم بين الوسيلة والغاية. فيكون التغيير حاصلا دون أن يمس بالجوهر. ومن ثم فما نتعلمه من النبي صلى الله عليه وسلم هو كيفيات المحافظة على التناسب وليس أعيان الحدين والموضوع والأداة: **وهذه الكيفيات من طبيعة خلقية بين الحدين وتقنية بين الموضوع والأداة.**

أما ما عدا ذلك فهو جميعا تاريخي بالجوهر أعني أن الحدين والموضوع والأداة تتغير بتغير المكان والزمان والظرف وحتى أعيان الكيفيات لأن المطلوب هو تحقيقها للتناسب وليس أعيانها فضلا عن كون وجهها التعبدي تركه القرآن للاجتهاد إذ إن

الاجتهاد فيها هو مناط التكليف وليس المطابقة مع ما فيها من غيب تعبدي. والكيفيات التي تحافظ على التناسب عقلية طبيعية وأعيانا وليست من الغيب ومثلها ما هو تاريخي في المعاملات فيكون تعليم النبي ليس بنيويا بل نموذجيا يعطينا أفضل الطرق إذا وجد كما يفعل أفضل المعلمين دون أن يكون ذلك بنيويا في الأمر ذاته كالحال في العبادات.

وتوجد علة أخرى قد تعد ميتافيزيقية لكننا نذكرها بإشارة سريعة دون مزيد تحليل: ففي إشارة القرآن الكريم لتعيين القبلة ذكر القرآن الكريم عبارة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة 115] ثم حدد القبلة. وذلك يعني أن التعيين في العبادات علته محدودية العابد وهي ليست من شروط العبادة ذاتها لأن المعبود متعال على الزمان والمكان. فيكون التعيين للمناسبة مع محدودية العابد ولا علاقة له بالمعبود الذي هو فوق كل تعيين بالزمان والمكان والجهة. وهو معنى أن الأرض كلها مسجد.

[33] وتلك هي العلة في توكيد القرآن على أن الغيب محجوب على النبي محجوبيته على المخلوقات عامة. فلا يكون لقاء البعد اللامتناهي من الوحي أو وجهه إلى المخاطِب والبعد المتناهي منه أي وجهه إلى المخاطَب حاصلا في ذات النبي بل في النص المنقول أعني القرآن. وكل الذين تصوروا هذا الأمر خاصا بكلام الله وليس شاملا لخلقه يسيئون الفهم فيطرحون مسألة خلق القرآن وقدمه متناسين أن الأمر يصح على المخلوقات صحته على القرآن: كلاهما ذو قبلتين أو معنيين أعني من حيث هو صفة فعلية لله فهو قديم ومن حيث هو منتوج تلك الصفة الفعلية هو مخلوق سواء كان عالما أو قرآنا. وهذا يلغي مسألتين زائفتين من علم الكلام الإسلامي: **مسألة خلق القرآن أو قدمه** ومسألة **زمانية العالم أو قدمه**. كل المخلوقات لها هذان الوجهان: فمن حيث هي موجودة بمعنى كونها ذات قيام له ثبوت بمعزل عن إدراكنا فإنها تقوم بتوجهها إلى ربها وتستمد من هذا التوجه ما فيها من لاتناه هو علم الله بها أو صفة الله الفعلية التي أوجدتها. ومن حيث هي موجودة بمعنى أن واجدا يجدها أو يدركها يكون لها تناهي الوجه إلى مدركها. ذلك

أنها تستمد من الوجه الأول قيامها أعني فعل خلقها المبقي لها وتستمد من الوجه الثاني قيام غيرها بها إن علما فعلما وإن عملا فعملا: معرفتي تقوم بموضوعها وقيامي نفسه يقوم بما أستمده من المخلوقات التي هي شرط بقائي فتكون واسطة بين مبقيها وإياي ليبقيني بها وهو معنى تستخيره إياها لي. ومثلما أن فعل الخلق وفعل الأمر يتلقيان من حيث المصدر في اللوح المحفوظ فإن مفعولهما يلتقيان من حيث المورد في وجود الإنسان فيكون قيامه رهن هذين الأمرين: **العالم ومنه يستمد قيامه المادي والقرآن ومنه يستمد قيامه الروحي.**

[34] انظر: ؛مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراءا النهرين+ تحقيق: فتح الله خليف دار المشرق بيروت 1966م المناظرة العاشرة فالرازي يتصور النبوة وساطة من جنس وساطة الإمام التي يدافع عنها الحسن الصباح. لكن النبي ليس وسيطا بل هو رسول أوصل الرسالة إلى المكلفين بها وهي مفهومة بذاتها ومغنية عن الوساطة التي تكون شرطا في فهم الرسالة بحيث لا تكون الرسالة مفهومة بذاته. ولكن عندئذ إذا كان الوسيط شرطا في إفهامنا الرسالة فمن يفهمنا كلامه هو ؟ ألا يوجب ذلك التسلسل؟ تلك هي حجة الغزالي في الفضائح. لكن الرازي بقانون التأويل الذي أطلقه ينتهي إلى أن على المرء أن يختار بين الفهم الشيعي والفهم الفلسفي ويلغي كل إمكانية للفهم السني: استقلال العقل بإطلاق أو الحاجة إلى الوصي بإطلاق وسيطا بين الرسالة والمؤمنين. والحل الذي تقول به السنة هو أن الرسول ليس وسيطا بل هو من جنس ساعي البريد الأمين في ما يتعلق بتبليغ القرآن: أوصل رسالة تخاطب المرسل إليهم ومن ثم فهي رسالة مفهومة منهم أعني كل البشرية بل وكل المخلوقات. والرسول في علاقته بها مخاطب مثل كل المخاطبين حتى وإن كلف بالسعي إلى التعليم بوصفه أفضل مجتهد يكون من السخف التخلي عن اجتهاده (السنة عند التأكد من صحتها) لصالح اجتهاد غيره. لكنه ليس وسيطا ولا وصيا بمعنى أن الفهم لا يكون إلا بواسطته ومن ثم فلا بد من بديل منه بعد

وفـاته كما يقـول الـشيعة والـدلـيل هـو بيـان الـقـرآن ﴿ قولـه جل وعـلا: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[الغاشية 22]. ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[الشورى 6] إلخ... من الآيات الصريحة وخاصة ما تضمن ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[الغاشية21]! ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ﴾[النازعات 45]، و[الرعد7]! ﴿إِنَّمَا أَنتَ نَذِير ﴾[هود 12].

[35] التمييز بين المقومات الصورية والمقومات المضمونية ليس أمرا نفرضه على تعاملنا مع القرآن الكريم. إنما هو تمييز أساسي وضعه القرآن نفسه: فما يقص في القصص القرآني من الأمثال لا يهم المخاطبين بأعيانه شخوصا وأحداثا لأن المقصود هو البنية الصورية والقيمية المعتبرتين فيها. والعلامة الدالة على هذا المعنى هي عبارة تتكرر في القرآن الكريم هي: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[البقرة 134]. فلو كان المقصود أعيان الأحداث المقصوصة لكان هذا الكلام متناقضا: لكن كلام القرآن لا يمكن أن يكون متناقضا. وإذن فالمقصود ليس هو أعيان الأحداث بل الصورة الكلية التي تبقى بعد أن نفرغها منها لتكون كل الأعيان التي من جنسها قيما ممكنة لها خلال كل التاريخ الإنساني. وهذا التمييز هو الذي يجعل محاولتنا في شبه قطيعة تامة مع علوم القرآن التقليدية التي تُعنى بالقرآن من حيث مضموناتُه العينية (تحقيق مدلوله واستثماره في التشريع خاصة). أما الصنف الذي يحقق دال النص ومدلوله اللسانيين فهما مستثنيان من هذه القطيعة لأنهما مسلمان في عملنا وليسا من مطلوباته: لذلك فهو ليس تاريخا لنص القرآن ولا تفسيرا لدلالاته. فما كان من هذه الدراسات محققا لنص القرآن رسما ونطقا وضبطا ليس هو إلا من جنس حصر المعطى وتحديده وهذا مفروض في علاقة كل علم بموضوعه سواء كان طبيعيا أو إنسانيا. لكن صنف العلوم التي تعنى بتفسير القرآن أو باستثماره في علوم الملة التي تعنى بالبناء على مضمون عيني للقرآن فإنه الصنف الذي لا علاقة له بمبحثنا لما سنرى من العلل.

[36] **الفواعل القيمية** مفهوم محوري نكتفي هنا بتعريفه وتعريف دوره بصورة إجمالية لكن تعريفه الدقيق يكون من خلال درس المسائل وهو يتصل بما ننسبه إلى القيم من فاعلية تجعلها ممثلة لما أطلقنا عليه القانون الخلقي المناظر للقانون الطبيعي والمتكامل معه في تحديد شروط القيام التاريخي للإنسانية. ويمكن بصورة تمهيدية القول:إن **الفواعل القيمية** هي التي تصل القانونين أحدهما بالآخر فيتكامل التسخير والتكليف في الوجود الإنساني لأن الإنسان مكلف رغم كونه مؤلفا من كيان أغلب محدداته من العالم المسخر: بدنه ونفسه إلخ... سيأتي بيان المقصود بـ«الفواعل القيمية» التي بفضلها تتمكن الإنسانية من تجاوز المقابلة بين الخَلق والخُلق أو بين انتساب الإنسان إلى القانون الطبيعي و انتسابه إلى القانون الخلقي معا. فهذه الفواعل القيمية أعني منظومات القيم التي يدور عليها الوجود الإنساني الفردي والجمعي هي ما يتحد به العالمان الطبيعي والتاريخي أو ما يشير إليه القرآن الكريم بالآفاق والأنفس فيكون الفاعل الرئيس في حياة البشر مهما توحشوا: ولذلك أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية. **وتحرير القرآن هذه الفواعل من نظرية التثليث القيمي التي تجعل التاريخ ثمرة الصراع الجدلي بين الطبيعي والخلقي هي الثورة الرئيسية التي ننسبها إلى الإصلاح القرآني في فلسفة الدين (تصور الله خاصة) وفي فلسفة التاريخ (تصور الإنسان خاصة) إصلاحه الذي يستند إلى موقف نقدي إيجابي معياره التصديق والهيمنة وموقف وجودي كوني مبدؤه أن البشر إخوة وأن الدين واحد وأن الخلافات الدينية ينبغي أن لا تتجاوز الممارسات المشعرية الخارجية وإلا أصبحت تحريفات للدين السوي الذي جُبلت عليه فطرة الإنسان.**

[37] ولما كانت السنة هي بدورها نموذجا تطبيقيا فهي لا يمكن أن تكون كذلك بمضمونها بل بصورة فعلها المنهجية وقيمه الخلقية لئلا تمضي بمضي عين المضمون التاريخي. وإذن فالمقابلة بين صورة النموذج ومضمونه مقابلة مهمة جدا. ذلك أن وظيفة النموذج لا تتمثل في أن يهب الرسول الأمة والإنسانية سمكا بل في أن يعلمها الصيد.

فيكون المقصود بالنموذج كيفية **السن والجمع** وليس أعيان السنن. لذلك فالأصح أن نسمي المسلمين أهل السَّنن والجَمع لا أهل السنة والجماعة. ومعنى ذلك أن الرسول من حيث هو مجتهد لفهم الاستراتيجية ومجاهد لتطبيقها حدد منهجية وأخلاقا للسَّن والجَمع هما ما فقده المسلمون بمجرد أن تصوروا الأمر متعلقا بأعيان السنن وليس **بفعل السن** نفسه من حيث صورته وأخلاقه. وبذلك باتت أمة الدين الذي هو إصلاح وتجديد دائمين أمة التقليد الدائم.

[38] نكتفي بهذين الاستثمارين الرئيسين الناقلين من الاستراتيجية والسياسة إلى ما يمكن بناء علوم الملة عليه فضلا عن تنظيم عملها في الاستئنافة الإسلامية التي لأجل تجلية أفقها شرعنا في هذه المحاولة. وكل ذلك سيكون إن شاء الله موضوع أعمال مقبلة. ولتوضيح العلاقة بين عناصر الكتابين الأولين بأجزائهما الخمسة (لأن الجزء السادس فلسفي خالص وهو من الخطة وليس منها في آن) يمكن تخيل رسم بياني في شكل هرم قمته الجزء الأول وقاعدته المربعة لها رأسا زاوية وجودي ومعرفي للتأسيس ورأسا زاوية معرفي ووجودي للاستثمار النظري. وهو هرم قابل لأن يقرأ من البداية إلى الغاية أو من الغاية إلى البداية أعني من الاستثمار إلى التأسيس أو العكس. فإذا قرئ من البداية إلى الغاية كان الترتيب من التالي إلى المقدم بالمعنى المنطقي وإذا قرئ من الغاية إلى البداية كان الترتيب من المقدم إلى التالي بالمعنى نفسه. لكن القراءة الأولى ينبغي أن تعمل بالمبدأ المنطقي الذي يذهب من نفي التالي ليرى هل يبقى المقدم صحيحا أو ينتفي مثله لأن القاعدة تقول : إن نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. فإذا تم له ذلك تأكد له أن البناء سليم وأنه يثبت ما سعى إليه في حدود ما يسمح به العلم الاجتهادي الذي لا يدعي الإطلاق لعلمه بحدود علمه.

[39] اعلم أن مثل هذا الكلام سيشنع عليه الكثير من العلماء التقليديين. لكن الإخلاص للإسلام وإرادة استئناف مسيرة الأمة في تحديد التاريخ الكوني يقتضيان التعبير الصريح عن مكونات الأزمة إذا كنا نريد لها علاجا يمكنها من أن تصبح فعلا ذات فاعلية تاريخية حقيقية وليست تسويغا بعديا لفاعلية تاريخية مستوردة. ولعل مثال واحد يكفي لإثبات هذه الدعوى: فمن يمكن له أن يزعم أن الفقه وأصوله لا يزالان قابلين لاسم العلم بمعنى الممارسة النظرية التي تعالج موضوعاتها الفعلية أعني كل المعاملات التي يتقوم بها العمران الإنساني إذا كانت كل المؤسسات في البلاد الإسلامية مسيرها يحدده القانون الوضعي وليس للفقه والفقهاء إلا التدخل البعدي لتسمية الأشياء التي تقررت خارج هذا الفكر بأسماء فقهية حتى تبدو إسلامية؟ كل شيء صار عندنا مقلوبا: المجامع اللغوية صارت تنشئ الكلمات والتسميات بدل من أن تكون المؤسسة التي تسجل ميلاد الكلمات والأسماء ميلادهما في الممارسة الكلامية واللغوية للأمة. والمجامع الفقهية لا يتعدى دورها هذه الوظيفة: فهي قد صارت تنشئ الأسماء لمؤسسات ولقوانين تنشأ في مؤسسات أجنبية تستوردها الأمة لتسير بها جهاز الدولة الحديثة: كيف لمؤسسة قانونية أن تكون ذات معنى إذا كانت الأمة لا تشرع بل تكتفي باستيراد تشريعات تطبقها وتضفي عليها الشرعية الدينية بتسميات فقهية بَعدية لم تصحبها ممارسة في معاملات الأمة ذاتها وتشريعات وضعتها قواها المتنافسة وفكرها المعالج لما يجِدُّ من نوازل فعلية في الممارسة الفعلية؟ وقس عليه كل العلوم الدينية الأخرى. أما العلوم الدنيوية فهي منعدمة فعلا وتاريخا بمقتضى قصور هذا الفكر الديني الذي حصر الاجتهاد في الفقهيات وتصور البقية من الاشتغال بما لا ينفع ويمكن أن نقتصر فيه على الاستيراد كما نستورد البضائع المادية التي ليس لنا في إنتاجها أدنى دور بسبب العزوف عن المعرفة العلمية وتطبيقاتها وكلتاهما هذا حظها في هذا الفكر العقيم. ويمكن لعلمائنا الأجلاء من المدرسة التقليدية أن يفهموا ذلك لو قارنوه بكل علم في المجالات الأخرى غير الدينية: فلا أحد اليوم يعتبر الكلام في الفلك البطليموسي علما بل هو تاريخ لعلم لم يعد صالحا للتعامل مع موضوعه

أعني الظاهرات الفلكية لأنه لا يفسرها. ولا يمكن أن نعتبر قوانين الظاهرات الفلكية هي القوانين التي تصورها بطليموس أو أي عالم آخر لأنها غاية لا تدرك وكل محاولاتنا صيغ تقريبية من هذه الغاية التي هي من الغيب المحجوب.ولو ظننا قوانين الظاهرات الفلكية هي ما تصوره بطليموس مثلا لكان من الواجب أن نقبل بمسلَّمتيه الأساسيتين: حصر العالم في النظام الشمسي واعتبار الأرض مركزه. وإذا كان هذا يصح على العلوم الطبيعية فهو من باب أولى أكثر صحة يصح على العلوم الدينية: فهي أكثر اتصالا بالغيب من الظاهرات الطبيعية وما منها متصل بالظاهرات الإنسانية فعلمنا به أقل وثاقة من علمنا بالظاهرات الطبيعية ومن ثم فهو أكثر حاجة إلى التعديل الدائم. ثم إن المطلوب هو تحرير القرآن قيما وحقائق من الأخطاء التاريخية لفهومنا. فإذا طابقنا بين قيمه وحقائقه وما فهمه أحد أجيال الأمة جعلنا القرآن نفسه خاضعا لاجتهادات جيل معين وليس مجالا مفتوحا بلا حد ليكون متعاليا على الزمان والمكان وتتوالى الفهوم على النفاذ إلى أسراره اللامتناهية.

[40] من الصعب عدم التردد في عرض مسائل هذه الإشكالية بين خيارين كلاهما صالح خاصة و أن التفضيل في هذه الحالة لا يحكمه منطق العلاج بل منطق تبليغ ثمراته للقارئ عامة أو المتعلم خاصة. فأما الخيار الأول وهو الأفضل من حيث العلاج فهو تخصيص كتاب لكل مسألة من مسائل الاستراتيجية الخمس (أعني الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الوجودي المطلق) وجعل الغايات والأدوات والنخب والحصانة أعني موضوعات المحاولة التي ننوي تصنيفها أبعادا لعلاجها. لكن ذلك يمنع القارئ والمتعلم من رؤية وحدة الاستراتيجية التوحيدية فنكون بذلك قد عارضنا الغرض الأساسي أعني التوحيد بتقديم الأجزاء على الكل من أجل نجاعة العلاج. لذلك عدلنا عن هذه المنهجية رغم كونها أكثر علمية. وفضلنا الخيار الثاني أعني تخصيص جزء لكل المسائل معا من منظور عام يكون قلب المحاولة أي الجزء الأول لنخلص فننظر في

المسائل من حيث علاقة الأدوات بالغايات (الجزء الثاني) ثم من حيث الحصانة والنخب (الجزء الثالث) وهما جزءا الاستثمار وتخصيص الجزأين الرابع والخامس للتأسيس وإلحاق جزء سادس بهما وهو متعلق بنظرية الآية والرمز -وهو جزء خارج عنهما ومتصل بهما في آنٍ كما سبق- وهذه الطريقة رغم كونها دون الأولى علمية فإنها أفضل منها من حيث منهجية التقريب للقراء ومنهجية التعليم حفاظا على وحدة المقومات خلال علاج الأبعاد واحدا بعد آخر. لكن ذلك لن يمنع من إضافة جزء أخير-عند الحاجة- يكون هدفه العرض السريع بمنطق الخيار الأول دون إطالة فنخصص بابا منه بدل جزء لكل مسألة من منظور أبعادها جميعا. فيكون شبه ملخص للعلاجات السابقة بمنظور مختلف مع ثبت مصطلحي ييسر الأمر على القارئ غير المختص. وهو سيكون كالدليل في قراءة المحاولة.

41 أي إننا نكون قد ألحقنا بتحديد طبيعة الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في الجزء الأول تأسيسيهما الوجودي والمعرفي في الجزأين الرابع والخامس وقدمنا عليهما ثمراتهما غاياتٍ وأدواتٍ في مستوى المؤسسات وفي مستوى النخب والحصانة في الجزأين الثاني والثالث. وبذلك تكتمل الأجزاء الخمسة.أما الجزء السادس فهو الثمرة الفلسفية الخالصة التي تبين أهمية نظرية الآية و علاقتها بنظرية الوسميات.

42 والمقصود بنعت «التقليدية» نعت المضمون والشكل من هذه العلوم بعد أن أصبحت تاريخا لفاعليات علمية لم تعد فاعلة لأنها لم تبق ممارسة معرفية لمجالاتها التي جعلها العمران الإسلامي تعمل بمعارف أخرى كلها مستوردة بل هي مجرد تاريخ لمدونات سابقة كانت فاعلة عند أصحابها لأن مجتمعهم كان يعمل بمقتضاها. ويصح هذا الحكم على جل البلاد الإسلامية إن لم يكن عليها كلها إذا نظرنا في الحقائق لا في المظاهر. فمضمونيا يكون العلم تقليديا إذا كان همه منصبا على المضامين العينية التي

يسعى إلى حصرها والكلام عليها من حيث هي تلك الأعيان ومن ثم فهو يرد جميع العلوم إلى التاريخ والهموم المباشرة للحياة أعني أنه لم يصل إلى السؤال النظري أو المعرفة غير المحكومة بالهم المباشر للحياة العملية. وبقدر ما يكون العمل فاسدا إذا أهمل الهم المباشر للحياة يكون النظر أفسد إذا حصر همه فيه. أما شكليا فالعلم يكون تقليديا إذا كان الرابط الوحيد بين عناصر موضوعه هو ذاكرة صاحبه وسلسة الذاكرات التي تتوارث المعرفة وليس العلاقات المنطقية بين مقوماتها المحددة التي يتمثل جوهر العلم في إبداع أفضل الفرضيات حولها لأنها من حيث هي في عين الأمر من الغيب ولا يعلمها على ما هي عليه إلا الله وحده. **ومعنى ذلك أن العلوم الإسلامية التقليدية تخلو من المقوم الأساسي للنظر: البناء الأكسيومي الذي يرد اللامتناهي من وجوه الموضوع المعلومة بالفعل أو بالقوة إلى حدود أولية وعلاقات معينة كلاهما متناه ترد إليه كل العناصر بالاستدلال منطقيا والمطابقة بين النموذج النظري المستعمل وظواهر الأمر المدروس بتلك النظريات. وتكون هذه الحدود والعلاقات الأولية موضوعات فرضية ومؤقتة لتنظيم ما يعرض للموضوع من عوارض قابلة للدرس العلمي وليست معتقدات نهائية لا تقبل المراجعة بل إن العلم لا يتقدم إلا بمراجعتها الدائمة ليس فحسب عندما تحصل أزمة في العلم بل بغرض تحسين النسقية الأكسيومية.** ولما كنا في مجال مقدس فإن المعطيات أو الموضوع -هنا نص القرآن- هو الوحيد الذي يعتبر ثابتا بكيانه المحدود والشاهد وبمعانيه اللامحدودة والغائبة مثله مثل العالم الطبيعي الذي نفترضه محدودا لكننا لا نعلم قوانينه علما نهائيا مهما زعمنا لعلمنا من الدقة والكمال. والحقيقة الثابتة في الحالتين من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. أما علمنا الإنساني فمقصور على الاجتهادات التي كلفنا بها لنتمكن من العمل على علم قدر الاستطاعة. لذلك فكل النظريات التي توضع لفهم ما فيه ليست إلا نظريات مؤقتة هدفها بناء نموذج نظري لفهم القرآن واستخراج ما فيه من قوانين تربط بين عناصره تماما كما نفعل عندما نطلب قوانين مجال طبيعي معين بنظرية معينة تساعد على تفسير ما يجري في ذلك المجال المعين. وبذلك نخرج من

الوجودي المشروط في تجاوز الفهم النصي إلى معرفة الحقائق من الوجود بدل الاقتصار على شرح النصوص والعلم التجميعي والتركيمي الخالي من التنظير المدرك للمقومات الناقلة من رابط الذاكرة النفسية بين القضايا إلى رابط النسقية العلمية بينها. وذلك في الثقافتين الفلسفية والدينية: فالثقافة الفلسفية وليست الثقافة الدينية وحدها كانت قبلهما هي أيضا شرح نصوص.

[44] وكل من يهمل نظام العقد هذا في عمل ابن تيمية لن يفهم علة سعيه إلى التنوير المطلق لتحرير الشعوب من الوثنية الصوفية التي جعلت الأمة خانعة لا تؤمن بالعمل ولا بحرية الإنسان بل هي تستسلم للخرافة ووساطة الأولياء المتحالفين مع المستبدين من الحكام. ولست أدري كيف وقع الانقلاب فصارت فلسفته التحريرية أساسا للإمعان في ما ثار عليه وإن بشكل آخر: بات التنوير قتلا للروح وفرضا للقشور مع المحافظة على الاستبداد الذي كان سعيه إلى إزالته مع الاستسلام للخرافة التي هي من ثمراته. فإذا بقي الاستبداد ولم يذهب مع الخرافة بات الفقه الظاهر بديلا من فقه الباطن المزعوم في الوظيفة نفسها: تبرير الاستبداد القائم. وقد حاولت تفسير هذا النكوص في كتابي:«النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية». الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م.

[45] وكل من يهمل نظام العقد هذا في عمل ابن خلدون لن يفهم علة سعيه للتحرير المطلق من الاستبداد السياسي من وجهين: نقد الثورات الفاشلة للفقهاء والمتصوفة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعني بما لا يمكن أن يغير الواقع السياسي لعدم إبداع العلم بآليات الفعل السياسي (من هنا نظرية العصبية مع الشرعية) ونقد الفكر السياسي الفاشل للمتكلمين والفلاسفة أو لرجال الفكر عامة باسم الواجب النقلي أو العقلي أعني ما لا يمكن أن يغير الواقع السياسي لجهله بمقتضيات الفعل السياسي (من هنا نظرية المحركات الفعلية التي تحدد علاقات القوة في العمران كما سنبين لاحقا).

رابط الذاكرة النفسي بين القضايا ومن التراكم العرضي للمعلومات التي لا تختلف عن معلومات التاريخ الطبيعي أو التاريخ العفوي للأحداث التاريخية التي تعرض في المدونات التقليدية: وذلك هو الشرط الضروري والكافي للانتقال من المعرفة المبنية على الذاكرة والحفظ إلى المعرفة المبنية على الخيال والإبداع الذي لا يتناهى ما ظل العقل ساعيا إلى فهم ما يحيط به وما يضفي على حياته المعنى الذي خصه الله بها إذ كرمه فجعله أهلا للاستخلاف بحجة القدرة على التسمية التي علمه إياها.

[43] وحتى نفهم القطيعة التي أحدثها هذان الفيلسوفان بحيث صار كل ما تقدم عليهما يشبه حقائق الفلك البطليموسي بالقياس إلى حقائق الفلك الكوبرنيكي-رغم ما سنبديه من احترازات كثيرة على ما شاب ثورتهما من بتر قتل دور الخيال والرمز المبدعين في مجال العلوم الإنسانية وتطبيقاتها عند ابن تيمية وفي مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها عند ابن خلدون وفي مجال الفنون الجميلة وتطبيقاتها عندهما كليهما-فينبغي أن نعلم أنهما أسسا ثورتهما على تطبيق مطلق لما أمر به القرآن رغم التقابل بين مدخليهما. فالأول أراد تحقيق الإصلاح انطلاقا من تحديد جديد لعلم العقيدة والنظر فانتهى إلى تحديد جديد لعلم الشريعة والعمل. والثاني عكس فأراد الإصلاح انطلاقا من تحديد جديد لعلم الشريعة والعمل آل إلى تحديد جديد لعلم العقيدة والنظر. فبدل النظر في النصوص المرجعية نظرا في ما طلبت النصوص المرجعية النظر فيه: نظرا في الآفاق وفي الأنفس حتى يفهما النصوص المرجعية لكأن الثاني قدم ما في الأنفس على ما في الآفاق والأول عكس فقدم ما في الآفاق على ما في الأنفس. لذلك فتاريخ الفكر الإسلامي قبلهما غير تاريخه بعدهما رغم أن التاريخين لا يفهمان إلا بهما: فقبلهما تحقق شيء إيجابي وحيد لا غبار عليه وهو التحقيق المادي للنصوص المرجعية والعلوم الأدوات التي تمكن من الفهم النصي ثم توقف العطاء لكأن المعركة مع الإيديولوجيا الفلسفية أخمدت الاندفاعة التي بدأت تؤسس لعلوم الرمز عامة وخاصة ما كان منها مساعدا على فهم المرجعين. لكن ما تحقق بفضلهما وما سيتحقق أهم بكثير رغم أن المتقدم عليهما شرط فيه: إنه الفهم

وقد حاولت فهم هذا الأمر كذلك في المرجع نفسه المحال عليه في الهامش السابق للتوازي بين المأزقين الإصلاحيين التيمي والخلدوني.

[46] وعلة الجمع بينهما لا تقتصر على هذه الحجة المنهجية رغم أهميتها بل إن للأمر سرا آخر تأكد في بداية استئناف الحضارة العربية الإسلامية عند أعلام الإصلاح والنهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فاعتمادهم على فكر ابن تيمية وابن خلدون معا دليل على أن العلم والعمل الحقيقيين يمكنان من توحيد فرقتي السنة الأساسيتين أعني السلفية والأشعرية (لو حررنا فكر هذين الرجلين مما عرض له من أعراض قتلت الرمز المبدع وتطبيقاته بسبب ما اتصفت به محاولتهما الإصلاحية من شطط في نفي ما اعتبراه علة الداء: فابن تيمية آل فكره إلى قتل الرمز عامة وخاصة في مجال العلوم الإنسانية والفنون وابن خلدون آل فكره إلى قتل الرمز عامة وخاصة في مجال العلوم الطبيعية والفنون) لأنهما يوجهان فكرهما نحو ما دعا القرآن إلى تدبره (أعني فلسفة علوم الطبيعة والمنطق وفلسفة علوم العمران والتاريخ) لجعل الإنسان كريما في الحياة الدنيا فتكون مطية للحياة الأخرى وتتحقق الأهداف من استعماره الأرض واستخلافه عليها بدل مواصلة الصراع حول التفريعات الكلامية والفقهية التي ليس من ورائها طائل لكونها مما لا يقبل العلاج العلمي.

[47] الاستثمار المعرفي هو موضوع الجزء الثاني من الكتاب: وفيه تحديد مكامن الفعل المؤثر لاستعادة المبادرة التاريخية واستئناف الدور الكوني. وهذه المكامن ليست ظرفية حتى وإن تضمنت شروط علاج الظرفيات. إنها المكامن الكونية التي لا يتقوم عمران بدون علمها الاجتهادي وتطبيقه.

[48] الاستثمار الوجودي هو موضوع الجزء الثالث من الكتاب الأول: وفيه تحديد الأفق الوجودي المفتوح إلى ما لا نهاية وخاصة لاستئناف الطموح الكوني في كل مجالات الإبداع. وهذا الأفق الوجودي المفتوح لا يمكن تصور الرسالة كونية وخاتمة من دونه لأنه يفتح على المستقبل كله إلى يوم الدين.

[49] ويمكن أن نرمز إلى الأجزاء الخمسة (معتبرين الجزء السادس خارج المحاولة لكونه استطرادا نظريا يحاور فلسفة العصر وهو بنحو ما من النتائج النظرية البعيدة أو من هوامش البحث كثمرة أجنبية عن الغرض المباشر منه خاصة عند الاقتصار على الغايات العملية) بهرم ذي قاعدة مربعة رأسه هو موضوع الجزء الأول ورؤوس قاعدته المربعة هي موضوعات الأجزاء الباقية. والرأس رغم كونها مستندة إلى القاعدة برأسين يؤسسانها ورأسين يتأسسان عليها فإنها تشبه نقطة البداية التي يخرج منها المخروط المحدد لانفراج شعاع الرؤية: فمنها باعتبارها ما هي أخذناها تاليا لمقدم وجودي ومعرفي لتأسيسها وباعتبارها مقدما لتال نظري وعملي يتأسس عليها. عملنا في الحقيقة يبدأ برأس الهرم ليعود إلى رأسي القاعدة المؤسِّسين ورأسيها المؤسَّسين. ولما كانت القاعدة تحددت بنقاط أربع اعتبرناها قاعدة مربعة لهرم لكنها في الحقيقة نقاط أربع على دائرة لارتسام هذه النقاط على دائرة معامدة لرأس الشعاع الذي ينتشر مخروطيا وليس هرميا. فتكون القاعدة دائرة نعلم منها هذه النقاط الأربع التي تمثل موضوعات الجزأين الرابع والخامس للتأسيس والجزأين الثاني والثالث للاستثمار. والوصل بين رؤوس القاعدة الأربعة هو في الوقت نفسه الخطوط المستقيمة الواصلة بينها أعني أوتار الأقواس الواصلة بينها على الدائرة التي يرسمها المخروط الضوئي الخارج من القلب أعني رأس المخروط المحيط بهذا الهرم. وهذا الشعاع يمسح كل القاعدة التي صارت دائرة ومعها كل الجرم المخروطي بين القاعدة والرأس ثم يتكون قبالته بتناظر تام مخروط رأسه من وراء القاعدة الدائرة ومنها ينطلق وهو موضوع محاولة أخرى في كتاب



[52] غاية التأسيسين الوجودي والمعرفي غايتهما النظرية البعيدة أو نظرية المقولات والرمز من منطلق مفهوم الآية القرآني الجامع بينهما جمعا يحدد العلاقة بين مقولات الوجود وأصناف الرموز أعني العلاقة بين المنطقي والوجودي من خلال مراجعة نظريات هيجل في المنطق والوجود الجدليين ونظريات بيرس في الوجود والوسميات وإرجاع ذلك كله إلى:«مفهوم الآية» بصورة تخلصنا من رد القانون الخلقي إلى القانون الطبيعي الناتج عن إيديولوجية التثليث الجدلي.

[53] أما الغوص إلى المقومات الجزئية ذات الدقة التي يصعب البدء بها فهي ما يلي في الجزأين المواليين اللذين يعالجان الثمرات النظرية المعرفية والثمرات العملية الوجودية. ففيهما سنغوص إلى دقائق الوظائف والأعضاء التي يعمل بها العمران الإنساني في تحقيق شروط الاستخلاف كما ضبطتها قيم القرآن الكريم. وطبعا فالعلم بهذه الدقائق هو الذي سيمكن المسلمين من الاستئناف المؤثر في التاريخ الكوني بحيث إن تحقيق قيم القرآن في العمران الإسلامي سيجعله المثال الذي لمجرد وجوده يصبح طاقة جذب لدين الله لا تقهر فتعم قيم القرآن المعمورة وتنتقل من مجرد دعوى الكونية إلى تحققها الفعلي.

[54] وليس لهذا أدنى علاقة بالتفسير الموضوعي الذي شرحت موقفي منه بوضوح في الحوار مع الدكتور البوطي حول أزمة أصول الفقه. فلست أبحث عن الاستراتيجية في القرآن ولا عن السياسة في السنة فيكون مطلبي من جنس التفسير الموضوعي بل أكتفي باعتبار الاستراتيجية أحد «أحيات» القرآن والسياسة أحد «أحيات» السنة وليسا موضوعين لهما من بين موضوعات أخرى. ولا هو كذلك من جنس البحث في الأغراض الجزئية للقرآن من جنس البحث فيهما عن التشريع أو عن العقيدة وهو ما يمكن أن يعتبر حلا و سطا بين التفسير الموضوعي وتفسير «من حيث». إنما أسعى إليه هو بالمعنى التالي من «من حيث». فالأحيات جمع لكلمة «حيث» التي يفاد بها وجوه اعتبار الشيء بعبارة

«من حيث» باعتبارها وجوها مجردة منه ولكن ليس بمعنى بعضي بل بمعنى يشمله كله فلا يكون المطلوب أحد موضوعاته من حيث اتصافه بذلك الوجه ليكون مجال بحث علمي كالحال في البحث الشرعي أو العقدي الذي تكون بمقتضى الانتخاب المذهبي اللاواعي الذي انطلق منه البحث وانتهى إلى المذاهب الواعية التي شتت شمل المسلمين عقديا وشرعيا. فعندما أقول النظر في العالم من حيث هو طبيعي أو من حيث هو كيمياوي أو من حيث هو ذو نظام رياضي أو من حيث هو سكن الإنسان أو من حيث هو ثمرة قصد وعناية إلخ... فأنا لا أدرس أحد موضوعات العالم بل أدرس العالم كله من هذا الوجه أو ذاك. وإذن فالقصد هو أن أدرس القرآن من حيث هو استراتيجية توحيد للأمة والإنسانية. لكني أضيف إلى ذلك فرضية عمل أزعم فيها أن القرآن يعرف نفسه بوصفها رسالة كلية وخاتمة هذا التعريف معتبرا كل رسالة سماوية إذا كانت حقا غير محرفة ليست إلا استراتيجية عمل لتحقيق القيم القرآنية التي يعتبرها جوهر الديني في كل الأديان. لذلك فهو قد أضاف إلى هذا الوجه تأييد هذا الحد بنقد التجارب الإنسانية السابقة نقدا منهجه التصديق والهيمنة وثمرته بيان علل فشلها التي أرجعها إلى ما أصاب أداتي الفعل الإنساني اللذين عرفتهما سورة العصر أعني الاجتهاد العلمي (أي النظر وأصله الذوق) والجهاد العملي (أي العمل وأصله الخُلق) شرطي الاستثناء من الخسر (وهو ما نثبته في مرحلة التأسيس التي جعلناها لاحقة لمرحلة الاستثمار لأن المطلوب العاجل هو هذا لا ذاك فضلا عن كون التأسيس لا يهتم به إلا من ينشغل بالنظر دون العمل والعمل هو هم الجميع. وسأدرس القرآن في كتاب ثالث من حيث هو إستراتيجية توحيد للفرد والزوج ثم في كتاب رابع من حيث هو إستراتيجية توحيد لمنهاج النظر ولشرعة العمل إلخ...) والسنة من حيث هي سياسة هي تعليم بالإفهام والتطبيق لهذه الاستراتيجية. ولا بد هنا من توضيح طبيعة هذا الموقف من القرآن والسنة استكمالا لما سيرد في التأسيسين: فتعاملي معهما بوصفهما معطيات أتسلمها دون نقاش لما هي عليه في ظاهرها الذي أنطلق منه وفي باطنها الذي أسعى للوصول إليه بعد اكتشاف الفرضيات المساعدة على الوصل

بين الظاهر والباطن أو بين أحداثها وقوانين أحداثها هو من جنس تعامل عالم الطبيعة مع العالم من حيث هو معطى يتسلمه دون أن يناقش ما هو عليه بالمعنى نفسه. فما عليه الشيء من حيث هو معطى يبدو مجرد أحداث ووقائع تغلب عليها فوضى الظهور والتوالي الذي يبدو خاليا من كل منطق وقانون عدا التساوق في مكان الوعي والتوالي في زمانه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى ما في القرآن من أحداث ووقائع. فلا فرق بينه وبين أحداث العالم في الظهور الذي لا يفصح عن نظامه إلا بشرطين:

إيمان الباحث بأنه يوجد وراء هذا الظاهر الذي لا يفصح عن نظام معين نظام معين لا يمكن الجزم بأنه وصل إليه لكنه يفترض فروضا تسعى إلى الوصول إليه فيكون هذا النظام هو مطلوب البحث الذي لا يتوقف لكون كل نتيجة نظرية نصل إليها محاولة فرضية تقرب بالتدريج من نموذج مثالي يكون ما أمكن مطابقا لما نتصور أنه الأمر في نفسه والذي هو من الغيب المحجوب على الجميع بمن فيهم الأنبياء.

والسعي الدائم لمراجعة هذه الفرضيات حتى تكون قادرة على «تفسير» بمعنى تعليل أكبر قدر ممكن من الظاهرات بأقل عدد ممكن من الفرضيات فيكون العدد الكبير من الظاهرات وكأنه منتظم في علاقات قانونية ترجعها إلى تلك الفرضيات القليلة مبادئ ضرورية وكافية للفهم والتفسير في حدود ما هو ممكن للعقل البشري.

[55] فما لم يحسم أمر هذه العلاقة يبقى الهذر حول المقابلة بين القائلين بالتعارض بين القرآن والسنة والساعين إلى فصل القرآن عن السنة والذين ذهب بعضهم إلى حد تأسيس فرقة تدعي أنها قرآنية بالمقابل مع السلفية أمرا سائغا رغم تجاهل أصحابه جهد علماء الأمة في غربلة الحديث والسنة من الوضع ربما بسبب ما آل إليه إفراط السنيين في تعلقهم بالظاهر وأعيان السنن بنصها الحرفي بدل كلياتها بروحها ومقاصدها التي ينبغي أن تكون في الغاية مردودة إلى القرآن باعتباره النص المؤسس في حين أن السنة هي نص شارح للنص المؤسس. والمعلوم أن كل خلاف في الشرح يرد إلى النص المشروح بتوسط العلوم الأدوات بشرط صدق القصد في طلب الحق.

[56] [الإسراء 73 - 75]: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾.

وهو أمر لم يحصل إلا في الحالات النادرة التي أشار إليها القرآن بقصد واضح هو وضع مبدأ عام في الاستراتيجية القرآنية ينبغي أن يعلمه كل من يتولى أمر المسلمين لئلا تغريه ضرورات السياسة فيقدمها على واجبات الدين. ذلك أن الإنسان كما هو معلوم للجميع غالبا ما يقدم المصلحة المباشرة والقريبة أو العاجل على المصلحة غير المباشرة والبعيدة أو الآجل فتتراكم العواجل على الأواجل فيتأجل الآجل إلى غير غاية وبذلك تفسد حال الأمة لفرط تقديم الأدوات على الغايات. فكان من الواجب إذن وضع هذا المبدأ ليكون أحد الحروز الاستراتيجية في سلم الشرف بين القانونين الطبيعي والخلقي. وقد عرف القرآن الكريم دواعي حصول مثل هذه الظاهرات للأنبياء وعللها مبينا أنها فتنة للكافرين ودعامة للمؤمنين وهي تحصل بسبب التمني لما قد يتطرق إلى النبي من عنت ناتج عن المعاجزة مع التوكيد على أن الله يحمي قرآنه مما يمليه الشيطان خلال لحظات التمني هذه فينسخه وهو ما يؤكد على المكابدة الحقيقية للرسل فيحررنا من سخف بعض من يدعي تنزيه الأنبياء عن مثل هذه الأمور الجليلة التي يذكرها القرآن الكريم ظنا من أدعياء التنزيه بلا فهم أن ذلك يعظم من شأن الأنبياء [الحج51-55]: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾. ولعل من المحاولات الساذجة في التنزيه

تلك التي تدافع عن أمية الرسول لإثبات الإعجاز. فلكأن القرآن يمكن أن ينتجه المتعلم مهما كان حتى يكون من الضروري أن نثبت جهل الرسول بالكتابة وبعلوم عصره لنثبت الإعجاز وهو ما يفيد ضمنا أن الإعجاز ليس صفة ذاتية للقرآن بل هو نسبي إلى علم النبي أو جهله بالكتابة: **إن مثل هذا الموقف الساذج يحط من شأن القرآن والنبي في آن.** فالقرآن يصبح إعجازه نسبيا إلى أمية الرسول المزعومة ليس بمعنى عدم الانتساب إلى أمة كتابية بل بمعنى الجهل بالكتابة وبعلوم عصره. والرسول يصبح فضله متأتيا من الجهل بالقراءة والكتابة والاطلاع على الأديان الأخرى. ولا تعجب من مثل هذه المواقف من جماعة ذهب بها السخف إلى حد تصور الحكمة يمكن أن تأتي من أفواه البلهاء والسذج وحتى المجانين لأنها عندهم مجرد نتف من الأمثال والحكم العامية. ولأنهم غفلوا عما في القرآن الكريم من معرفة نظرية وذوقية وخلقية ووجودية متعالية حتى على العلوم بالمعنى الوضعي للكلمة لما فيها حبكة معقدة شارطة لكل أنشطة العقل الإنسان لم يدركوا أنها عين الإعجاز القرآني وأن ما بلغه فيها لا يدانيه عمل إنساني مهما بلغ صاحبه من العلم.

[57] وطبعا فنحن لا نستثني إمكانية أن يدرس غيرنا هذا الوجه من كيفيات الإعطاء من حيث هي أحداث حصلت في الزمان والمكان فيؤرخ لها من حيث هي أحداث: أي تاريخ نزول القرآن وكونه نزل بلسان عربي وموازيا لأحداث يسميها البعض «أسباب نزول» والأولى القول إنها «مناسبات نزول» دون أن تكون أسبابا صار البعض يتصورها عللا. لكن ذلك ليس من أغراض بحثنا إذ هو من جنس التاريخ الطبيعي في جمع الملاحظات لتحديد المعطى البايولوجي في دراسة الكائنات الحية. وهذا الحصر الوصفي للمعطى ليس مما يستهان به في الدرس. ونحن نفترض أن ما مر من فكر الأمة حصّل هذا الأمر بما يكفي من الاستفاضة والاستطراد فضلا عن كون ما يزعم علما استشراقيا في تاريخ القرآن ليس هو إلا ملخصات للنقاش الذي دار بين علماء القرآن المسلمين قد تشوبها

أحيانا تشويهات بدوافع إيديولوجية مصدرها في أفضل الحالات الشكليات المنهجية العائدة إلى العلموية وفي أسوئها بقايا العداء الوسيط بين المسيحية والإسلام أو بدايات العداء الحالي بين المسلمين والصهيونية: وقد بلغ هذا الأمر الذروة عند المتعالمين العرب الذين يمضغون فضلات هذه الأدبيات ليزعموا الريادة في النقد الديني مع خلوهم شبه المطلق من العلوم الأدوات التي يشترطها تاريخ النصوص ونقدها. وقد حان أوان الانتقال إلى المرحلة الموالية في المعرفة قياسا على انتقال التاريخ الطبيعي مثلا من الوصف والاستقراء العيني إلى التنظير الفرضي الاستنتاجي. لذلك فنحن ننطلق مما يعتبره المسلمون القرآن دون العودة إلى نقاش ما يشك البعض في نقصانه أو في زيادته على القرآن الحقيقي الذي نزل على الرسول. فهذه مسائل شديدة الهامشية وهي تدور حول عدد محدود من الآيات لا تبدل ولا تغير من الكل بل إن الكل يمكن أن يغني عنها أو أن يحسم أمرها عندما ينظر إليه ككل. ومعنى ذلك أن ما يزعم قد نقص أو قد زيد لن يغير المعنى الكلي للنص حتى لو صح القول به بصورة لا يتطرق إليها الشك وهو ما ليس بثابت ولا يقول به إلا جاهل بعلم تاريخ النصوص وبحدود ما يمكن أن يوصل إليه من نتائج يكاد القطع يكون فيها مستحيلا عندما تغيب الوثائق المدونة. فكل الشبهات التي تدور حول فروق جوهرية بين المصاحف مجرد شبهات ليس يوجد ما يثبتها فضلا عن كون الحسم فيها بات مستحيلا لعدم إمكانية الدليل المادي في ما لم يبق منه أثر مادي من الوثائق. وكل محاولات الاستقراب والاستبعاد الفرضية لا تسمن ولا تغني في حسم هذه القضايا: فلست أدري ما الذي يجعل متعالم معاصر أكثر أمانة من عالم وسيط خاصة إذا كان هذا العالم المزعوم يتهجأ العربية ولا يذوقها وكان ذاك العالم يتكلمها بالسَّليقة وتتوفر لديه الوثائق التي يتكلم عليها. لذلك فضلنا أن نعمل على المصحف كما هو معتبرين ذلك عين القرآن المنزل الذي بلغه الرسول. ولن نعود إلى هذه القضية إلا في غاية المحاولة بعد أن نثبت عدم تأثيرها من خلال إنجاز المحاولة. ولما كنا لا نزعم محاولتنا علما مطلقا فإننا نكتفي بهذه الفرضية إلى أن يثبت العكس: إذا أثبت البحث التاريخي بالدليل المادي أن

القرآن الحقيقي غير القرآن الذي ورثناه عن المصحف العثماني غيرية كيفية تقتضي تغيير فرضياتنا فإننا لن نتردد في مراجعتها. وهو أمر ننفيه نفيا مطلقا من منطلق الإيمان ونستبعده استبعادا كبيرا من منطلق شروط العلم فضلا عن كون كل الفروق التي يحتج بها المتعالمون لم ينكرها أحد من علماء الأمة بل إن كتبهم مليئة بها وهي لا تغير شيئا من الدلالة الأساسية للقرآن لأنها من القراءات المعترف بها عقديا وعلميا وأغلبها فروق علتها ما كانت عليه بدايات الكتابة من تعثر في الضبط وتعدد اللهجات بين العرب. لكننا لا ننفي الإمكان العقلي لمثل هذه الدعاوى كما هي الحال في كل الظاهرات التي لها من بين أبعادها الذاتي بعد تاريخي متعلق بحصولها فيه لأن عملية التبليغ من هذا الوجه ظاهرة تاريخية حتى وإن كان القرآن من حيث ذاته ظاهرة ما بعد تاريخية أو فوق التاريخ: والحفظ الموعود الذي لا نشك فيه لا يغير من طبائع الأشياء في صلتها بالتاريخ حتى وإن كان صحيحا من حيث ما يتعلق بما بعده أعني الحفظ في اللوح المحفوظ.

[58] وبحكم استثناء التبليغ من مهام الرسول لاعتبارنا إياه من مقومات الاستراتيجية تساوقا في المكان وتواليا في الزمان يصبح الإفهام والتطبيق من حيث هما جوهر السياسة التي ننسبها إلى الرسول ونسعى إلى فهم منطقهما المعين الحقيقي لما سنحاول استنباطه في الجزء الثالث من هذا الكتاب الأول من مبادئ وشروط تحدد وظائف النخب في العمران البشري: فالرسول -بعد استثناء الوحي وتبليغه- هو عندنا النموذج المحدد لمقومات وظائف النخب وشروطها المعرفية والخلقية والذوقية والتوجيهية والوجودية (بمقتضى أصناف القيم).

[59] وحتى تتضح هذه القضية ينبغي أن يعلم القارئ أن المنهجية التي توخيناها من البداية تقتضي ألا يكون الموجود الحقيقي هو ما يتصوره البعض موجودا بحق ظنا أن الموجود بحق هو ما يحصل في التجربة الغفل التي ترد الوجود إلى الإدراك. فلو طبقنا هذا الفهم على علوم الطبيعة لتعذر أن نؤسس أي علم بالطبيعة. مثال ذلك أننا عندما

نتكلم على السقوط الحر وهو أبسط المفاهيم الفيزيائية فنحن لا نتكلم على ما نشاهده بالعين المجردة في التجربة الغفل بل على ما ينبغي أن يحصل في الشروط المثالية للنظرية التي تمكن من معرفة القوانين الطبيعية المتحكمة في ما نشهده في التجربة الغفل. و الأمر نفسه يقال عن الكلام في مسألتنا: فنحن لا نهتم بما شهده الناس فعلا في التجربة الغفل بل بما يكون من مقتضى النظرية لفهم معنى الفعل النبوي بصرف النظر عن الحاصل الفعلي بمعيار التجربة الغفل. فما يفسر التجارب الغفل هو هذه البنية المجردة التي تقتضيها النظرية والتي يمكن بمقتضاها أن نفهم التجربة الغفل. ولنضرب مثال النقد الخلدوني لأسطورة تفسير نكبة البرامكة بما بين البرمكي والعباسة أخت الرشيد من علاقة. فقد يكون ذلك قد حصل فعلا. لكن السؤال التاريخي ليس هو : هل حصل أو لم يحصل بل هو : هل يفسر ذلك حتى لو سلمنا بحصوله نكبة البرامكة أم لا يفسرها. وكان جواب ابن خلدون مضاعفا: أن حصوله مشكوك وأنه حتى لو حصل فعلا لما كان كافيا لتفسير نكبة البرامكة ومن ثم فينبغي البحث عن تعليل أعمق. وهو ما فعل ففسر الأمر بالتنافس بين الشعوبيات في إطار الدولة الإسلامية أي الصراع بين الفرس والعرب على السلطة. والبنية التي يفسر بها تتجاوز إذن الأغراض النفسية بين الأشخاص حتى وإن كانت من الأعراض المصاحبة للفعل وليست معللة له تماما كالحال في كلامنا على السقوط الحر في الطبيعيات: فعندما نجرد السقوط من الاحتكاك والعوامل العرضية نكتشف في الحالة النظرية المثالية القانون الرياضي للسقوط ثم نعود لندخل في الاعتبار العوامل التي جردنا منها الظاهرة لنفسرها هي بدورها بالقانون ولا نفسر القانون بها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى النبوة: نجردها من العرضيات لنفهم جوهرها ثم نعود فنفسر به ما قد يكون قد حصل فعلا. ففضائل الرسول الخلقية والعقلية يحددها القرآن وذلك هو المفهوم المجرد. أما هل كان الرسول في الواقع الفعلي مطلق المطابقة معها فهذه مسألة تاريخية لا تعنينا في البحث فضلا عن كونها تتغير بحسب الموقف الشخصي: فالمؤمن بالإسلام لا يجرؤ حتى على التفكير فيها لكونها تمس أهم أركان دينه وغير المؤمن لا

أدري ما الفائدة من طرحه إياها إلا إذا كان منتسبا إلى عقيدة أخرى ويبحث عن القدح في معتقد غيره. وإذا ما استثنينا هذين الموقفين اللذين هما من جنس واحد يبقى الموقف الأخرق الذي يشبه من يريد أن يشكك في قانون السقوط الحر بالاعتماد على التجربة الغفل وينسى أن القانون لا يعتمد التجربة الغفل بل التجربة في الإطار النظري المثالي الذي يمكن من اكتشاف القانون الرياضي للسقوط.

[60] ما القصد من المقابلة بين الوجودي والمعرفي علما بأننا سنثبت في التأسيس أن الوجودي في المجال الروحي نظير للوجودي في المجال الطبيعي: كلاهما غير ما ندرك منه. فإذا لم نسلم بوجود عالم روحي مفارق وراء مدركاتنا الروحية نظير العالم الطبيعي وراء مدركاتنا الحسية فإنه لا بد من رد القانون الخلقي إلى القانون الطبيعي إذ لا معنى لوجود قانون في الطبيعة يكون من طبيعة مقابلة تمام المقابلة لقانون ظاهراتها المحسوسة: الحرية لا تقبل الرد إلى الضرورة إلا إذا قلنا بوحدة الوجود واعتبرنا الحرية الإنسانية وهما (وكذلك يقول أهل هذه الفلسفة من بداية الأسلوب الصوفي من وحدة الوجود كالحال عند ابن عربي إلى الأسلوب الفلسفي منها كالحال عند سبينوزا). عندئذ لن يبقى من تصور للإنسان إلا تصوره في نظرية وحدة الوجود. فإما أن نسلم بوجود عالم روحي مبدؤه الحرية غير العالم الطبيعي الذي مبدؤه الضرورة عالم مفارق مثله لمدارك الإنسان أو أن نقول إنّ الإنسان ككل الكائنات خاضع لقانون الضرورة الطبيعي ولا معنى للكلام على الحرية والأخلاق. والعالم الروحي هو مجال الحقيقة الدينية التي تعبر عنها الرسالة. وهي مطلوب بحثنا وأهم رموز هذا العالم البعث الذي هو العالم الروحي المتخلص نهائيا من الازدواج القانوني الخلقي والطبيعي (لأن هذا الازدواج هو شرط الفسحة بين القانونين ومن ثم فهم مجال الفعل الإنساني وسلم تقدير مجاهدته اجتهادا وجهادا في الحياة الدنيا). ولا يمكن رد الظاهرات الروحية إلى الظاهرات الاجتماعية التي يحاول البعض أن يرد إليها الأحكام الوضعية لتنظيم الحياة الجماعية. ذلك أن

حاجة الاجتماع إلى التنظيم القصدي والمتروي دليل على أن ما فيه من أنظمة ليست ناتجة مباشرة عن الضرورة الطبيعية بل بينها وبين هذه الضرورة فعل الروية والاختيار وكلاهما غير ممكنين من دون الحرية التي هي جوهر القانون الذي لا يقبل الرد إلى الطبيعة ومنه نستنتج الحاجة إلى عالم روحي فوق الطبيعة والتاريخ.

[61] وطبعا فمن ينفي أن الديني ذو معطى مفارق لمداركنا الحدسية لا يختلف عمن ينفي المعطى الطبيعي المفارق لمداركنا الحسية. كما أن رد المعطى الأول للمعطى الثاني لا يمكن أن يكون حلا لأنه حل مادي يكتفي بعكس الحل المثالي الذي يرد المعطى الثاني للمعطى الأول. وإذا ظن البعض أن المعطى الطبيعي كلي يشترك فيه جميع البشر والمعطى الديني ليس كليا بل متغير من حضارة إلى حضارة فإن ظنهم مجرد ظن لا دليل عليه. وهذا الظن هو قطعا ما ينفيه الإسلام: فهو يعتبر المعطى الديني كليا مثله مثل المعطى الطبيعي حتى وإن لم يكن إياه وحتى وإن كان الأمران صادرين عن الأصل نفسه. ثم إن عدم الكلية ليس في كون المعطى معطى بل في كونه مدركا من الذين أعطي لهم: بعضهم يسمو به التأمل إلى إدراك هذه الحقيقة والبعض الآخر يقصر به التأمل (وقد وصف القرآن الكريم هذا الجنس بإيماءة شديدة اللطف إذ قال عنهم :إنهم يأكلون كما تأكل الأنعام. والأمر سيان في المجال الطبيعي: فلسنا جميعا على الدرجة نفسها من فهم طبيعة المعطى الطبيعي. بعضنا يقف عند مساحة وعيه الغفل والبعض الآخر يسمو إدراكه إلى ما يتجاوز كل معرفة حاصلة إلى مطلق المعرفة الممكنة. فليس كل البشر قادرين على إدراك انتظام الوجود الطبيعي واكتشاف قوانينه ولا كل البشر بقادرين على إدراك الجمال أو الخلق أو أي قيمة من قيم الوجود. ولا معنى في الحالتين للسؤال عن المعقولية لأننا لو بدأنا فطبقناها على الموجود الطبيعي لتصورنا كل ما يبدو غريبا في مرحلة من مراحل نضوجنا العقلي غير عقلي. وبذلك فكلا النفيين يعود بالإنسان إلى الانطوائية المطلقة (solipsism) ولا يكون الكلام المعرفي معه ممكنا لكون الجدل ينحط إلى

المفاضلة بين خيارين في التعامل مع الحياة اليومية: الانطوائية المطلقة وهي أصل المثالية المغالية (التي تنفي الوجود الطبيعي الخارجي) والواقعية الغفلة وهي أصل المادية المغالية (التي تنفي الوجود الخلقي الخارجي). لكن المعرفة تفترض تجاوز هذين الخيارين إلى خيارين آخرين كلاهما جربته الإنسانية ولم تتوقف عنده لما يترتب عليه من نتائج يعسر قبولها بإطلاق وهما: 1. المثالية القديمة (أفلاطون) 2. والمثالية الحديثة (كنط). وكلتاهما تسعى قدر استطاعة العقل إلى تصور العالم الروحي وراء المدارك الحسية حتى وإن ظنته عائدا إلى المعقول عامة مواصلة المقابلة بين المعقول واللامعقول بمعايير الفكر الإنساني. فلا يمكن أن نسلم بأن الوجود منحصر في مداركنا حسية كانت أو عقلية (نفي الانطوائية الخلدوني) لكننا لا ندري ما الذي يوجد وراء مداركنا (نفي الاستغراق الساذج والعقلانية الغفلة). فيكون الخروج من مداركنا إلى ما وراءها مشروطا بأمور إيمانية أو تسليما بأن للظاهرات التي ندرك ما وراء ما حتى وإن كنا لا نعلم ما هو: وهذا **الإيمان هو الإيمان الفطري الذي لا ينفك منه عقل إنساني لمجرد كونه عقلا إذ كونه عقلا هو بالتحديد إدراكه للعلاقة بين التناهي المدرك بالفعل واللاتناهي الذي يدرك كأمر قابل للإدراك بالقوة. وهذا يصح على الظاهرات الروحية في المعرفة الدينية صحته على الظاهرات الطبيعية في المعرفة العلمية التقليدية.**

[62] تحديد وظيفة الرسول النظرية والعملية في صلتها بالرسالة -وهي غير وظيفة نقل الرسالة من الله إلى خلقه- جزء من الاستراتيجية بل هي الجزء الرئيس منها لأنها تتعلق بدور الرسول التاريخي في النظر والعمل ومن ثم بما يمكن أن ترثه منه النخب القائدة في كل التاريخ. وكل الخطر الذي قد يصيب الأمة يتعلق بما يمكن أن تزعمه هذه النخب لهذا الإرث من أمور لم يدعها النبي نفسه مثل العلم بالغيب أو ادعاء التلقي المباشر من الله بما يفوق ما نسبه القرآن الكريم إلى النبي. وهذا ما سنخصص له أحد كتب المشروع. فدور النخب في الاستراتيجية لو قسناها بالاستراتيجية العسكرية هو من

جنس الدور الذي تؤديه هيئة الضباط القائدة في الإعداد والتنفيذ. وأولئك هم «أولو الأمر» الذين توليهم الأمة أمرها بـ«الاختيار» كما نبين أمرها في مجالات الحياة الإنسانية التي سنحصي بصورة نظرية عند استخراج مقومات العمران من القرآن نفسه مقوماته العنصرية وعلاقتها الثابتة. وهنا لا بد من حسم «مسألة الخضر» وما بني عليه من تأسيس موهوم لعلم لدني ينسبه المتصوفة إلى أنفسهم عامة وإلى القطب منهم خاصة. فكل خرافات التصوف حول التلقي المباشر من الله والاطلاع على الغيب مبنية على سوء فهم لهذه القصة القرآنية التي لا معنى لنسبتها إلى شخصية الخضر الخرافية. فالقرآن يتكلم عن عبد صالح. ومن الأحداث الثلاثة التي تدور حولها قصة تعليم العبد الصالح لموسى حدث واحد فقط يبدو مشروطا بما يظنه المتصوفة علما بالغيب أعني حادثة الشاب الذي قتله الرجل الصالح لتجنيب والديه ما سيجره عليهما بعقوقه وكفره. فهي تقتضي العلم بالغيب لتعلقها بفعل الشاب في المستقبل. أما الحادثتان الأخريان فهما قابلتان بوضوح لأن تكونا معلومتين بالعلم العادي: 1. سلوك الملك الذي يأخذ الفلك 2. وحماية مال الأيتام إذ يكفي أن يكون العبد الصالح من تلك المدينة حتى يكون على علم بما لا يعلمه موسى الغريب فيها. وحتى قصة الابن العاق فالفراسة وحدها- فضلا عن صلة الرجل الصالح الممكنة بتلك الأسرة سابقا ومعرفته بسلوك ذلك الشاب-تكفي لتوقع العقوق والكفر ولا حاجة لعلم الغيب إلا إذا أطلقنا حرية الشاب فتصورناه قابلا لأن ينقلب رأسا على عقب فيكون على خلاف ما يتوقعه خبير بالنفس البشرية. ومع ذلك فقد جعلوا القصة بأحداثها الثلاثة أساسا للعلم المزعوم بالغيب بطريقة الاتصال المباشر بالله منتهين إلى زعم تفوق المتصوف على النبي لأن خضرهم الخرافي هنا يعلم النبي موسى. وبدلا من فهم القصة على أنها تبين أن النبي لا يمكن أن يعلم ما لم يعلمه الله إياه إلا بعقله ككل البشر ومن ثم بامتناع علم الغيب عليه جعلوها تفيد أن الخضر يمكنه ذلك دون أن يسألوا عن علم الخضر ما مأتاه. وبدلا من فهم القصة على أن النبي لا يعلم إلا ما علمه الله وأن الله يمكن أن يعلم غيره ما لم يعلمه بالطريقة نفسها التي

علمه بها ما علمه جعلوها دالة على العكس: الخضر يعلم الغيب علما مباشرا بخلاف النبي الذي يحتاج إلى الوساطة من الملائكة. من أين لهم بأن الخضر قد علم ما علم بطريقة غير عادية أو بطريقة مخالفة لطريقة الأنبياء فضلا عن ألا يكون قد علم ذلك بالطريقة العادية وقد بينا إمكانه في تفسير الحالات الثلاث التي دار عليها الكلام بينه وبين موسى؟ لم يكفهم تضخيم دور النبي ليرثوا منه ما يودون رغم أن القرآن صريح في نفي علم الغيب عنه حتى وحيا بدليل أجوبته حول الساعة وحول الروح وعدم الاستجابة للمعاجزات-: ﴿إِنَّ اللَّهَ 1. عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ 2. وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ 3. وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ 4. وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً 5. وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[لقمان 34]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ: 6. الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[الإسراء 85]- زايدوا على دور الأنبياء -لعلمهم أن الرسول قد أعلن ختم الوحي ونفى حجة السلطة ولم يبق إلا على سلطة الحجة-فزعموا أن الخضر يعلم الغيب مباشرة من الله ومثله المتصوفة حتى صارت خرافات ابن عربي وحيا دالا على أن خاتم الأولياء فوق خاتم الأنبياء. وكل ذلك ليعيدوا تأسيس السلطان الذي جاء القرآن لينفيه ويحرر البشرية منه: **القرآن ختم الوحي الرسولي فعوضوه بالوحي الإمامي والقطبي إلخ... من الخرافات والشعوذة.** كل ما ينفيه القرآن عن النبي لا يمكن أن يثبته له أي مصدر آخر فضلا عن إثباته لغيره قطبا كان أو إماما. والقرآن يؤكد بصورة صريحة أن الغيب محجوب عن الأنبياء فضلا عن غيرهم. وكل من يزعم علما فوق علم النبي أعني العلم بالغيب كاذبٌ حتما ومن ثم فكل الأقطاب والأئمة دجالون بنص القرآن في نفي علم الغيب حتى على الأنبياء. فلم يبق إلا ما اعتبره القرآن مصدرا للعلم الحقيقي: <u>تدبر آيات الله الكونية والأمرية بأخلاق القرآن ومنهجه المعتمد على الحجة العقلية والهدي الخلقي الإلهي.</u>

[63] هذا فضلا عن كون الرسول لم يحدد تعيينا فعليا وحيدا لكيفيات العبادة الجزئية بل عدة أوجه كما في هيأة المصلي وضعا لليدين على الصدر أو سبلهما إلخ... وتعددها يعني أن الكيفيات من التيسير ولا تفيد الحصر في ما حصل منها إلا تبركا. وكل خلاف حول هذه المسائل هو من المماحكة التي تفيد عدم احترام المرء للدين بدل حرصه عليه خاصة والجميع يعلم أن الأمر كله في العبادة يدور حول النية وصدق التوجه مع تغليب عفوية الفطرة والمقاصد الجوهرية على الشكليات غير المقومة للعبادة ذاتها أعني التوجه الصادق لوجه الله دون سواه. فكل الكيفيات متساوية القيمة من حيث التعبد الخالص ما خلت من قصد التحريف أو التغيير المجاني الذي يعارض التبرك بالاقتداء بالرسول الأكرم. لكن ما يضفي على المجمع عليه منها أهمية أكبر ليس تعبديا إلا بمعنى تفضيل عناصر التوحيد السلوكي في الجماعة على عناصر التفريق لأن في ذلك قوة للأمة فضلا عن التبرك بمحاكاة الرسول. فيكون ذلك من المتممات أي من جنس ما يقول القرآن عن العبادة الصادقة عندما قال بعد تغيير القبلة: ﴿1. لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ(-أي اختيار القبلة ليس هو المهم لأنه أينما تولوا فثم وجه الله بل هو القيام بما يرمز إليه التعبد) 2. وَلَـكِنَّ الْبِرَّ(-حقيقة التعبد) مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[البقرة 177].

[64] وليس من الاتفاق أن يكون الحُكم دائما متقدما على الكتاب في كلام القرآن على مقومي النبوة: الحكم والكتاب. والحكم ليس مقصورا على وظيفة الحكم بين المتنازعين لأن هذا من ثمرات الحكم بالمعنى المقصود في الكلام على النبوة: إنه ملكة الحكم عامة من حيث هي القدرة على تقويم الأمور ومن ثم إدراك الحقائق المشروطة في كل تقويم

بما فيها التقويم المشروط في حسم النزاعات بين الأطراف عند أداء وظيفة الحكم. وهذا النوع من الحكم المقدر للأمور بخلاف ملكة الحكم بالمعنى المنطقي ليس مجرد وصل بين التصورات لتأليف القضايا التي هي دون الاستدلال بل هو الحكم المتقدم على الاستدلال والقضايا والتصورات لأنه التلازم بين الفرقان المدرك لما في الوجود من تصوير والوجدان المدرك لما فيه من مدد جارف لكل تحديد صوري: والأول هو ملكة تلقي القدر (= الذي يحدد الكيفيات الجوهرية أو الهويات) وفهمه والثاني هو ملكة تلقي القضاء (= الذي يمد الهويات بالمقوم الوجودي أو الإنيات فيجعلها ليست مجرد هيأة صورية في الأذهان بل كيان متعين في الأعيان له حقيقة القوى في الوجود الفعلي ولا يقتصر على أسمائها المشار إليها في عبارة الماهية) وفهمه وكلاهما معنى واحد هو الإنصات للقضاء والقدر لفهمهما شرطا في عملية العلم الرمزية وفي عملية العمل الفعلية.

[65] وهي ليست نموذجية بأعيانها بل بصفاتها الكلية: فليس عين المضمون الاجتهادي والجهادي هو النموذج بل صفات فعل الاجتهاد والجهاد في صلتها بصفات الحدث المجتهد فيه أو المجاهد. مثال ذلك: كيف فهم الرسول فلسفة الحرب القرآنية وكيف طبقها خلال علاقات الدولة الناشئة مع محيطها المباشر وغير المباشر؟ هل كانت الحرب تتصف بالانتقام والعدوان؟ هل كانت تتجاوز كونها أداة سياسية محكومة بأخلاق القرآن؟ إلخ...

[66] وهذه الإضافة مهمة جدا. فلا يكفي لقبول الخبر أن يكون قد صمد أمام النقد العلمي الخارجي (لأمانة الرواية) والداخلي (لمعقولية المتن) بل لا بد من إضافة الحروز التي ذكرها القرآن حول أخلاق الرسول ومنهجه في التبليغ وخاصة في التعليم والتطبيق اللذين هما وجها منطق السياسة المحمدية التي هي مطلوبنا. ولعل هذا هو أهم منطلقات ابن قيم الجوزية في تنقية الحديث من الشوائب. فكل ما نفاه القرآن عن النبي ونبهه إليه

لا ينبغي أن يكون موجودا في السنة ما هو من جنسه أو ما هو من شروطه أو ما هو من نتائجه لأنه لو كان حقا موجودا لورد ذكره في القرآن فضلا عن كون الزعم بمثل هذه الأشياء يفترض الرسول لم يطع أمر الله الذي نبهه إلى ذلك وهو ما لا يمكن تخيله ممكنا حتى مجرد التخيل بدليل ورود هذه التنبيهات في القرآن: فلو كان النبي ممن يمكن أن يعصي أمر ربه لما اصطفاه الله أولا ولحذف التنبيهات من الوحي الذي بلغه ثانيا ولما كان أهم المحاذير النقدية القرآنية للكتب السابقة هو التحريف أخيرا.

[67] من دون هذا التأسيس يصبح الختم ممتنع الفهم فتكون عقيدة الوصية ضرورية. فإذا كان القرآن الكريم قد فسر التحريف في سورة آل عمران بعلتين هما جنساه أعني:

التحريف الذي يصدر عن السلطة الروحية (=سلطة هامان ومنها نظام السلطة الكنسية المستبدة بالجماعة روحيا).

والتحريف الذي يصدر عن السلطة الزمانية (=سلطة فرعون ومنها نظام السلطة السياسية المستبدة بالجماعة ماديا).

وكانت السلطتان لا يمكن إلا أن تقوما بهذا التحريف ما لم تستبدلا بسلطة متعالية عليهما وخالية من فسادهما الجوهري فإن التحريف لن يتوقف فيصبح الختم مستحيلا لأن توالي الرسالات علته تدارك التحريف كما هو بين من القرآن الكريم. والحل القرآني هو المؤسستان البديلتان:

مؤسسة التواصي بالحق التي هي مؤسسة اجتهاد الجماعة في العلم النظري والعملي.

ومؤسسة التواصي بالصبر التي هي مؤسسة جهاد الجماعة في العمل بهذين العلمين.

وكلتا المؤسستين لسوء الحظ لم تتحقق في تاريخ الحضارة الإسلامية. فالاجتهاد صار فرض كفاية وحصر في الفقهاء. والجهاد صار فرض كفاية وحصر في الحامية. فعدنا

بذلك إلى تأسيس ما يؤدي دور هامان وفرعون أعني طبقة رجال الدين وطبقة العسكر في حين أن معناهما الحقيقي في القرآن الكريم أنهما فرض عين حتى يشمل الاجتهاد كل وجوه الحياة لعلم الحقيقة وكل مسلم ليطلبه ويعم الجهاد كل تحقيقات الحضارة وليس الدفاع فحسب فيسهم فيه كل مسلم يعمل بالحق على علم به. فكان إذن من مقتضيات الختم أن يحقق الرسول ذلك بالنموذج الحي: لم يكن سلوكه التعليمي والتطبيقي (=سياسة الرسول) إلا تطبيقا حرفيا للآية 38 من الشورى التي سيأتي تفسيرها التفصيلي لبيان طبيعة المؤسستين اللتين تحددت طبيعتهما بما في فعلي النظر والعمل من صيغة الاشتراك وهما تعوضان الكنيسة الهامانية والدولة الفرعونية اللتين كانت بيزنطة وفارس تعملان بهما واللتين لو كان أخذهما والعمل بهما في الدولة الإسلامية مشروعين لكانت الثورة الإسلامية سدى. لكننا نذكر بصورة جملية كيف حددت سورة الشورى في الآية 38 الحل القرآني لمسألة الحكم التي يزعم الكثير من المجادلين أن الإسلام لم يحدّدها: فهي قد نسبت السلطة بفرعيها إلى الجماعة فجعلت آليتها التشاور وأحاطتها بسلطة الجماعة الروحية رمزا إليها بالصلاة وبسلطتها الزمانية رمزا إليها بالإنفاق من الرزق وأسست كل ذلك على الاستجابة للرب: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[الشورى 38].

68 ويمكن أن نحسم قضية جوهرية ذات صلة بالقرآن نفسه وبأفعال الأمة في لحظة التأسيس. كل المشكل الذي يطرحه السفهاء من المشككين في صحة القرآن كله أو بعضه سببه تصور المسلمين بعد نزول القرآن يعيشون كما كانت العرب تعيش في الجاهلية: بغير نظام أو تخطيط وتناسق بين النظر والعمل رغم أن النظر تقدم في الثورة القرآنية على العمل بنصف المدة النبوية! فها أنت أمام نص أهم نقد يوجهه لأهل الكتاب هو التحريف وأهم أمر لتنظيم شؤون الحياة يوجهه إلى المسلمين هو كتابة أي شي في المعاملات مهما كان تافها. ومع ذلك تجد من يشكك في أن القرآن كان يكتب بالتوازي

مع النزول زاعمين أنه كان موجودا في صدور الرجال فقط وذلك لخلطهم بين عملية توحيد نسخ القرآن المتأخرة لتخليصها من الخلافات الطفيفة في بعض الآيات نطقا أو كتابة (تقريبية لما نعلم من الحال التي كانت عليها وما طرأ عليها من تطوير لاحقا من أجل تدقيق كتابة القرآن وقراءته كالإعجام) أو حتى ترتيبا بمقتضى القراءة من غير الكتاب المدون الخلط بينها وبين كتابة القرآن التي هي موازية لنزوله. والغريب أن هؤلاء المشككين يزعمون أن المسلمين قد حاكوا أهل الكتاب في كل شيء إلا في هذه: كان كتاب اليهود والمسيحيين مكتوبا ومحفوظا لكن المسلمين شذوا عن ذلك واكتفوا بالذاكرة دون الكتابة! ولنا على سخافة هذا الرأي خمسة أدلة عقلية تغني عن الأدلة النقلية رغم كونها من جنس التواتر المطلق ورغم ما فيها من مزيد دلالة.

والدليلان الأولان من القرآن نفسه. وقد ذكرناهما أعني:

دليل تنبيه القرآن لما وقعت فيه الأمم السابقة من تحريف لكتبها والمعلوم أنه لا شيء يمنع مثل هذا الأمر كالكتابة والانتشار المكتوب الذي يحول دون الانتحال والتغيير.

ودليل الدعوة الأكيدة لتدوين المعاملات مهما كانت تافهة حتى إن الآية المتعلقة بأهم مقومات التحقق من المعرفة والحقوق أعني الشهادة والتي هي أطول آية اعتبرته الأساس في منع التلاعب بهما.

فلا يعقل أن يحذر النص من التحريف وأن يؤكد على كتابة كل شيء في المعاملات مهما كان تافها ولا يُأمر مبلغه بأن يكتبه وأن يأمر بكتابته وأن يكون المبلغ أمينا ثم لا يفعل.

والدليلان العقليان المواليان أستمدهما من سلوك الرسول والصحابة في لحظات التأسيس المفصلية. فلنفرض جدلا أن الرسول لم يأمر الصحابة بكتابة القرآن فكيف إذن نفهم أمره إياهم بعدم كتابة الحديث؟

ألا يعني ذلك نهيا عن شروع بعضهم في كتابته بقصد تعميم أمر سابق هو كتابة الوحي وهذا هو الدليل العقلي الثالث؟

والدليل العقلي الرابع: إذا كان أبو بكر قد اضطر إلى تذكير عمر بآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ...﴾ [آل عمران 144]

هل كان يمكن أن يبقى عمر بعد ذلك معتمدا على الذاكرة وقد خانته في أحرج لحظة من حياة الأمة حتى لو تصورناه لم يكن مالكا لنسخة مكتوبة من القرآن الكريم؟ كيف يكون عمر مؤسس الديوان -وذلك يعني إدخال التدوين في الشأن الدنيوي الذي هو تافه بالقياس إلى الشأن الأخروي فضلا عن كون القرآن جامعا بين الشأنين - ثم يهمل كتابة القرآن الذي كان دستور الدنيا والآخرة؟

5. أما الدليل الجامع فهو أن القرآن اسمه الكتاب وهذا الاسم يطلق على نصوص الأديان الأخرى التي لم تكن شفهية بل مكتوبة ومحفوظة ومحروسة من قبل مؤسسة وظيفتها العناية به! ثم إن "الكتاب" ليس مجرد اسم بل هو عقيدة وجودية تعتبر عين الوجود التام هو كونه مكتوبا بكل مستوياته حتى إن الله يكتب على نفسه والحساب يكون بوزن الكتب والسجلات التي تدونها الملائكة في كل آن! وبذلك يتبين عقلا أن كل السخافات التي تقال عن صحة القرآن وكتابته المتأخرة من أوهام الموتورين الذين يقيسون القرآن بكتابي اليهود والمسيحيين حتى يصح لهم دعوى أنه مثلهما قد شابه التحريف والتاريخ: أي إن ما حصل لهؤلاء ينبغي أن يحصل مثله للمسلمين حتى لو كان أول كلام القرآن هو التنبيه إلى حصول التحريف وضرورة كتابة أي شيء مهما كان تافها. و الرد على مثل هذه المواقف السخيفة لا يحتاج إلى جهد عقلي كبير فضلا عن الأدلة النقلية التي يمكن الاستغناء عنها لولا عناد السفهاء.

ويمكن أن يأتي اعتراض مقبول: إذا كان ذلك كذلك فلم اضطر المسلمون إلى التوحيد بين النسخ؟ لهذه المسألة عدة علل مادية مثل: تخلف الكتابة من حيث ضبط النطق والتمييز بين الحروف وقلة النسخ وكثرة الاعتماد على الذاكرة الموروث عن الجاهلية فضلا عن العلل المادية الأخرى التي تنتج عن فروق النطق بين العرب وبين الأفراد إلخ.. لكن أهمها الجواب القرآني الذي جاء في الكلام الصريح عن نسخ الآيات أو إنسائها أو حتى تبديلها. ولعل أوضح الآيات في الباب هي: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [النحل 101]. فهذا

يعلل الاختلاف الطفيف بين النسخ وهو اختلاف أدى إلى ضرورة التخلص منه لئلا يتسع بمرور الوقت. والتخلص منه لم يكن بحذفه بل بتحديده ورصده وإثباته إذا ثبت بإجماع أنه سمع من الرسول نفسه مع تطبيق معايير الشهادة القانونية في هذا الضبط: أن يشهد شاهدان عدلان على الأقل. فبعض المسلمين يمكن أن يكون قد اطلع على ما لم يطلع عليه البعض الآخر عند حصول النسخ أو الإنساء أو التبديل فكان حفظه أو نسخته مختلفة عن الحفظ والنسخ الأخرى. وكما أسلفنا فإبقاء المسلمين على هذه الاختلافات الطفيفة في مناقشاتهم العلمية دليل على الصحة وليس على الوضع إذ لو كان في الأمر نحل لما وقع الاعتراف بالاختلاف أصلا: وكل ما تجده في كتب المستشرقين حول هذه المسائل مستقى من نقاشات علماء المسلمين الأفاضل إذا كان موضوعيا ونزيها. وما عداه من أقوالهم آراء شخصية بمعايير عصرهم مصدرها الأساسي محاولة تعميم صفات التحريف التي توجد في الأناجيل والتوراة على القرآن لعدم قبولهم بأن يكون كتاب المسلمين شاذا من هذا الوجه (رغم ما ينعتونه به من شذوذ في الكثير من الوجوه خاصة ما يظنونه نقائص وهي عين الكمال عند فهم حقيقة الرسالة التي تنظر إلى الإنسان من حيث هو كائن سوي يجمع بين القانونين الطبيعي والخلقي) ولا سيما أنه تقدم على محاولاتهم العلمية المتأخرة ببيان التحريف فيها منذ نزوله وهو ما حصنه ضد التحريف.

[69] نكتفي الآن بذكر هذه الأشكال الحضارية الخمسة دون مزيد شرح لأن علاجها ينتسب إلى المقدمات النظرية في الكتاب الثاني الخاص بالتأسيس النظري للمحاولة:

1-الحضارة التي يغلب عليها الذوق (لأن مشكل الرزق لم يطرح بعد بحدة تقدمه عليه)

2-والحضارة التي يغلب عليها سلطان الذوق (لأن التنافس عليه بدأ يصبح مشكلا)

3-والحضارة التي يغلب عليها الرزق (لوصول الإنسان إلى الندرة).

4-والحضارة التي يغلب عليها سلطان الرزق (لشروع الإنسان في علاج مشكل الندرة).

5-والحضارة الجامعة التي تحقق التناسق بين هذه الأبعاد المقومة لكل عمران من حيث

هو استعمار للأرض من المستخلفين بمقتضى قيم القرآن التي تحقق الوحدة الإنسانية في المعمور من العالم كله (لتبين الإنسان التداخل بين كل مشاكل الوجود المشترك داخل الجماعة نفسها أو بين الجماعات). والقانون الحاكم في هذا التوالي هو طبيعة العلاقة بين القانون الطبيعي و القانون الخلقي والتناسب العكسي بين ما يدين به الإنسان لما توفره الطبيعة ولما يوفره لنفسه بديلا منها. وليس هذا المنطلق في العلاج مجرد فرضية بل هو معطى يثبته التاريخ الحضاري. فليس من الصدفة أن تكون نشأة الحضارات كلها قد كانت في الأماكن الخصبة بمقتضى هذا القانون بحيث إن نشأة الحياة الجمعية كان شرطها ألا يكون مشكل الرزق على حال تؤدي إلى الحرب عليه بل ينبغي أن يكون قد كان على حال تساعد على التعاون من أجله. ثم بالتدريج يأتي مشكل الندرة الفعلية أو التوقعية فيصبح الإنسان محتاجا إلى تعويض ما يستهلكه من الطبيعة بما ينتجه بأدواته التي مجملها يكون الحضارة المادية المشروطة بأن يكون قد تأسست قبلها الحضارة الرمزية والروحية التي تجمع ولا تفرق. ولعل رمز «الخروج من الجنة» يشير إلى مثل هذه النقلة. فتكون الحضارة الأولى إذن الحضارة التي يقل فيها دور المشكلات التي يطرحها الرزق ثم يتزايد دوره بتزايد الندرة الفعلية أو التوقعية. فيكون الهم الأول قبل ذلك قد كان ذوقيا ثم يتحول الذوق بالتدريج إلى سلطان وأساس سلطان فيتكون الوازع التربوي والخلقي. ولما يصبح الرزق منبع المشكلات ننتقل إلى حضارة الرزق أو الصراع عليه فيصبح الرزق سلطانا وعندئذ يتكون الوازع السياسي والمادي. وباجتماع هذه الشروط تتميز آلية عمل العمران: فصورته تكون ذات وجهين رمزي هو التربية وأصلها السلطان الرمزي أو الدين ومادي هو الحكم وأصله السلطان المادي أو السياسة ومادته تكون ذات وجهين رمزي هو الثقافة وأصلها الإبداع الرمزي ومادي هو الاقتصاد وأصله الإبداع المادي. وباجتماع هذه العناصر يصبح الإنسان قادرا على تعويض التناقص المتزايد لما توفره له فلا يتصرف تصرف المستخلف فيها الذي يرعاها بل المفسد لها. وعندما يبلغ ذلك الذروة نصل إلى الدليل القاطع على صحة ما دعا إليه القرآن: عندما تتبين آثار

الفساد في الأرض يدرك الإنسان بالعين أن الاستخلاف من حيث هو رعاية الكون ينبغي أن يكون مضمون الرسالة الخاتمة التي تتوجه للإنسانية التي تتعولم خلقيا وليس ماديا فحسب، فتكون أسرة واحدة تجمعها آية التعارف القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات 13].

[70] ولا بد هنا من تحرير مفهوم محير في التاريخ الإنساني لم يتضح إلا بفضل التصور القرآني للزمان التاريخي: فهو قد بين أن الزمان الإنساني مخمس الأبعاد وليس مثلثها كالزمان الطبيعي. فهو في الحاضر حدث وحديث متطابقان (اللحظة الحية من التجربة المحمدية: القرآن كان حديثا حدثا) يصدران عن الماضي من حيث هو حدث مصحوب بحديث منفصلين (كل الماضي الروحي من حيث هو حدث ثم من حيث هو كما يقصه القرآن: حديثٌ عن حدثٍ حدثَ وانقضى) وعن المستقبل من حيث هو حديث وحدث منفصلان (كل المسار الإنساني كما سيحصل وكما ينبئنا به القرآن وكأنه ماض وليس مستقبلا لأن علم الله فوق الزمانية نفسها: حديثٌ عن حدثٍ لم يحدث بعد). فالزمان الطبيعي كما هو معلوم مثلث الأبعاد الحاضر يحيط به الماضي قبله والمستقبل بعده وهو ذو اتجاه واحد بسبب مبدأ عدم الرجع الزماني. لكن زمان التاريخ الإنساني ليس هو كذلك بل إن ازدواج حصوله الرمزي والفعلي أو كونه حدثا مصحوبا بحديث أو حديثا مصحوبا بحدث يجعله مخمس الأبعاد تماما كما هو الأمر في القرآن الكريم. فالماضي والمستقبل يتضاعفان لانفصال الحدث عن الحديث بالتقديم والتأخير ولا يبقى واحدا إلا الحاضر لأنه رمز حي لا ينفصل فيه الرامز والمرموز رغم كون وحدتهما وحدة غير مستقرة كما هو معلوم لأنها ملتقى ازدواجي الماضي والمستقبل المذكورين. ومن هذا الازدواج المضاعف يأتي كل إشكال الوجود الإنساني. فإذا كان حدث الماضي قد حصل وانتهى حتى وإن ظل مفعوله في المتصل الحضاري العميق فإن حديثه يبقى دائم الحياة

وهو يتغير بمقتضى مشاغل الحاضر فيغير معاني الحدث الماضي الذي لا نعلم كيف يؤثر بذاته لأن المعلوم من أثره الواعي يكون بأثر حديثه والمجهول من أثرة اللاواعي يمكن أن يعتبر الدوافع العميقة لتعدد تأويلات الحديث للحدث. وحديث المستقبل يمكن اعتباره مثل حدث الماضي من حيث عدم استقرار المعنى. فهو استراتيجية الفعل في المستقبل. ويمكن لهذه الاستراتيجية أن تكون واضحة الصياغة لكن خروج الحدث المقبل منها غير محدد. وذلك هو نوع الإشكال الثاني. **فيكون حديث الماضي وحدث المستقبل هما جوهر اللاتحدد والإشكال في التاريخ الإنساني**. وهذا الإشكال يلتقي في لحظة الحاضر فيكون مصدر القلق الوجودي الذي يعيشه كل إنسان وقد يصبح يأسا وجوديا وقولا بالعبث عندما ينحط الوعي فيفقد صاحبه الإيمان الذي يعطي النفس الاطمئنان والأمل الذي هو أصل العمل. والمشكل كل المشكل أن حديث المستقبل يكون دائما منطلقا من فهم الحاضر لحدث الماضي بتوسط حديثه في الحاضر وحدثه يكون دائما منطلقا من اللاواعي من أثر حدث الماضي في التقاليد والأخلاق والذهنيات التي يصعب تغييرها بمجرد تأويل حديثه. ونحن المسلمين ما زلنا نعاني من مرض عضال هو التشويش على هذه العملية من قبل أولئك الذين يريدون أن يعتبروا هذا الصنيع الذي تتقوم به كل الحضارات أمرا ينبغي تركه وتعويضه باستيراد حاضر ومستقبل استيرادا يسمونه لحاقا بركب الحضارة أو تحديثا لكأن ذلك يمكن أن يحصل دون أن يكون نابعا من العملية التي وصفنا والتي هي عين حياة الحضارة والأمة: **يريدون قتل الكيان الإسلامي باستيراد بروتازات يعتبرونها بدائل حقيقية في حين أنها قتل لعقل الأمة ووجدانها.**

[71] وبذلك يتحقق شرطا الفاعلية الإنسانية تعبيرا عن قانون يجعل التلازم بين الرمزي والفعلي شرطا في كل أحداث التاريخ الإنساني الذي لا يقبل الرد إلى أحدهما فلا يكون طبيعيا دون الخلقي أو خلقيا دون الطبيعي. فالقص الرمزي لا يصبح مؤثرا إلا إذا تحققت منه عينة حية في تاريخ الأمة. والتاريخ الفعلي لا يصبح مؤثرا إلا إذا صار قصا رمزيا في وجدان الأمة. وهذا التعاكس بين الرمزي الذي يجب أن يتعين ليفعل والفعلي

الذي يجب أن يترمز ليفعل قانون كوني يمكن أن ندعي اكتشافه من خلال فهم ما يجري في التجربة الإسلامية من حيث علاقتها بالقرآن من حيث هو حديث في حدث صار حدثا تحول إلى حديث لا شيء يحدث في تاريخ الأمة من بعده من دون فعله سواء كان هذا الشيء معه أو ضده.

[72] قد يتصور البعض أن حصول التوازن يعني توقف الحركة ومن ثم فهو سكون الموت. كلا. إنما الشأن يتعلق بانتقال الحركة المناوسة بين الاقتراب والابتعاد بالتيامن والتياسر حول القيم إلى الحركة المتصاعدة نحو القيم ومن ثم إلى حركة لمقاومة الطغيان في السلطانين الزماني والروحاني أعني احتكامهما إلى القانون الطبيعي بدل الاحتكام إلى القانون الخلقي: لذلك اعتبرنا مسألة هذا الجزء رأس المخروط أو الهرم وليس مجرد مركز على سطح: ذلك أن الأمر يتعلق بالتخلص من الإخلاد إلى الأرض والقانون الطبيعي مرة باسم نفي الدنيا نفاقا ومرة باسم نفي الدين عنادا والصعود نحو السماء والقانون الخلقي دون الانطلاق من التنافي بين الدنيوي والديني بتقديم وتأخير لأحد المبدأين.

[73] حتى إن فساد سلطان الذوق الرمزي (الحياة الروحية بين آدم وحواء) كان سببه سلطان الذوق المادي (الأكل من الشجرة المنهي عنها). وهذا الرمز مؤشر مهم لأننا سنرى أن الذوق والرزق كليهما ذوا بعدين رمزي ومادي حيث إن التداخل بين وجهي الذوق ووجهي الرزق هو الذي سيؤدي إلى كل الجدلية الناقلة من أحدهما إلى الثاني ومن ثم من التكامل والتنافي بين شروط قيام الفرد وشروط قيام النوع وتردد قيام الجماعة بين النوعين من الشروط: وتلك هي المعضلات التي يعالجها القرآن في استراتيجيته التوحيدية وهي المادة الأساسية لكل تشريع في العمران البشري سواء كان التشريع سماويا أو وضعيا.

[74] وهذا المبدأ الأسمى هو الذي تعود إليه كل عناصر الاستراتيجية سواء طبقت أو لم تطبق لأنه فاعل بالإيمان وفاعل بالكفران. فبالإيمان يكون الإنسان قد ارتفع إلى مستوى الأمر (التكليف والحرية) وبالكفران يبقى الإنسان مقصورا على عالم الخلق (التسخير والضرورة) وذلك هو معنى : يأكلون كما تأكل الأنعام. وشرط الخيار الأول هو أصل السياسة بالمعنى الذي يجعل العمران الإنساني يتحرر من استفراد الضرورة به فيسمو إلى الحرية. وهذا كله و بهذا المنطق ذاته تتضمنه الآية 38 من الشورى كما نبين في ما يلي: 1. ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾ (-المبدأ) 2. ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ (-رمزا لخيار الإيمان)3. ﴿وَأَمْرُهُمْ﴾ (-النظام السياسي لأن المعنى هو الأمر عامة وهو أمر الجماعة إذ الضمير ينوب عن الجماعة) 4.﴿ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (-كيف تدير الجماعة نظامها السياسي؟) 5. ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾(-رمزا لحل المسألة الاقتصادية الاجتماعية التي هي علة عودة الناس إلى التاريخ الطبيعي بسبب الصراع على الرزق).

[75] والمعادلة الإطارية لهذه الحصيلة المعقدة باتت غير مفهومة للقبول بأن التاريخ الطبيعي هو حصيلة التفاعل بين كيان الإنسان العضوي من حيث هو جماعة والمحيط الطبيعي الذي هو العالم المادي لا غير ورفض الأمر نفسه بالنسبة إلى التاريخ الخلقي. وفرضيتنا هي أن التاريخ الخلقي هو أيضا حصيلة التفاعل بين تاريخ الإنسان الخلقي من حيث هو جماعة ومحيط خلقي هو العالم الروحي له ما للمحيط الطبيعي من الوجود الخارجي والتأثير الحقيقي. والمحيط الخلقي ليس هو الثقافة أو الأخلاق الموضوعية بالمعنى الهيجلي بل هو ما وراءها الذي ليست هذه الأخلاق في نسبتها إليه إلا كالتصور العامي للعالم الطبيعي في نسبته إلى حقيقته في الأمر نفسه وراء تصوره الشعبي. فلا يكون التاريخ الخلقي مجرد عامل ذاتي في أذهان أصحابه بل هو عالم من الحقائق التي لها قيام ذاتي تام ومؤثر من خارج كذلك. فيكون التاريخ الحضاري حصيلة الحصيلتين.

وكون الحصيلتين تثمران حصيلة تعلو عليهما يعني أن وراءهما مبدأ يشدهما فيصل بينهما بما يجعلهما تتفاعلان تفاعلا مثمرا لا يقبل الفهم بواحدة منهما دون الأخرى: والرمز الديني لذلك في الإسلام هو التلاحم الذي لا ينفصم بين الدنيوي والديني: وهي لعمري ثورة لم يدرك الناس معناها بعد وخاصة بعد أن أفسدها الإفراط الذي حصل في سعي الإصلاح المسيحي إلى تقليد الإسلام ردا على المسيحية الوسيطة فآل به الأمر إلى عكس الموقف المسيحي التقليدي منتقلا بالتدريج من نفي الدنيا باسم الدين إلى نفي الدين باسم الدنيا: العلمانية الغربية هي المسيحية الوسيطة و قد قُلبت رأسا على عقب.

[76] والبحث فيها يسمى:«نظرية العناصر» أي الحدود البسيطة التي تربط بينها شبكة العلاقات والقوانين التي تطلبها الاستراتيجية. ويقابل ذلك في نظرية النسق العلمي الحدود البسيطة التي تتقدم على قواعد تأليفها أو علم نظمها.

[77] والبحث فيها يسمى:«نظرية التأليف» أي القواعد التي تحدد كيفيات الربط بين العناصر للوصول إلى القوانين والحقائق المطلوبة في العلم المعين الذي تنتسب إليه هذه العناصر والعلاقات. لكننا في الحالتين حالتي العناصر والعلاقات لسنا بصدد البحث في مجال علمي بل في مجال ما بعد علمي: أي في شروط العلم والمعلوم وليس في القوانين العلمية العينية التي تخص معلوما محددا لأن ذلك هو مطلوب البحث في الظاهرات نفسها وليس في إطار شروط إمكانها وأفق فهمها. وفي حالتنا هذه فإن ذلك ينتسب إلى علم العمران والتاريخ الحضاري من حيث هو ذو دور في تكوين نفسه بما له من فاعلية حرة وواعية والتاريخ الطبيعي للإنسان من حيث هو نوع من أنواع الحيوان.

[78] فلا يكون موضوع المعرفة أحد الموجودات بعينه بل شروط المعرفة العلمية ذاتها أيا كان الموضوع وأيا كان العلم وفي هذه الحالة شروط الوجود الإنساني من حيث هو معلوم ومن بينها وعيه بوجوده وتعامله معه تعاملا مترويا أو غير مترو بصورة عفوية

أو حتى لا واعية وغاية هذا الوعي الوعي العلمي الذي يبقى دائما دون الإحاطة بوجوده فضلا عن الوجود عامة.

[79] فلا يكون موضوع السرد أو القص موضوعيا بعينه بل شروط القص والسرد ذاتها أيا كان الموضوع وأيا كان الفن القصصي. وفي هذه الحالة شروط التعبير عن الوجود الإنساني من حيث هو مقصوص ومن بينها وعيه بقصه أو بحديثه عن حدوثه لأن الحديث جزء لا يتجزأ من الحدوث بل هو في الأغلب علة الحدوث إيجابا وسلبا كما في: «ألف ليلة وليلة» حيث يكون القص هو الحائل دون نهاية الحياة فتتواصل بتواصله!.

[80] معنى المعنى ليس مجازا في مقابل الحقيقة بل هو الشرط الضروري والكافي لكي يتعالى الخطاب على ضروب التعبير اللساني ذي الدلالات الخاصة دائما إلى ضروب التعبير الكوني ذي الدلالات العامة. فإذا كان الإسلام ينفي أن يكون الوحي مقصورا على أمة دون أمة وكانت الرسالات من حيث الجوهر واحدة، اللاحقة تذكير بالسابقة فمعنى ذلك أن الفروق اللسانية بين الأمم ثانوية وأن مضمون الرسالات واحد. فيكون الحاصل أن المضمون الواحد يقال بعدة ألسن لأن لكل أمة رسولا بلسانها وتكون الأساليب اللسانية المختلفة أمرا ثانويا في فهم دلالات النصوص المقدسة: فكيف نصل إلى هذه الدلالات الواحدة والتي ليس تاريخيا فيها إلا أساليب تبليغها؟ ذلك هو المشكل الذي لا يمكن من دون حله أن يفهم كيف يمكن للقرآن أن يكون رسالة كونية رغم كونه بلسان أمة معينة. ويمكن علاج هذه المسألة العويصة بحل مشكل العلاقة بين المعنى ومعنى المعنى لأن الأول من مجال الألسن المختلفة والثاني هو الوحيد الذي يتعالى على اختلاف الألسن.

ويقتضي ذلك ألا تكون العلاقة بينهما علاقة حقيقة ومجاز بل علاقة قانون بأحد أعيان تحققه: ولما كانت سنن الله لا تتبدل ولا تتحول فالكلام ليس على قوانين بالمعنى الإنساني فتكون من وضع الإنسان وتاريخية حتما بل بالمعنى الإلهي وهي إذن قوانين

متعالية على التاريخ ولنقل عرضا إن ذلك كان من أهم اعتراضاتنا على القول بالإعجاز العلمي لامتناع علم الغيب ولامتناع التاريخية على السنن: قوانين الغيب لا تعلم وهي غير تاريخية والقوانين الوضعية تاريخية. وعلاج الوصل بين المعنى ومعنى المعنى أمر ضروري لئلا يكون الثاني تحكميا كما يتصور القائلون بنظرية المجاز وبالتأويل اللامشروع. وهذا العلاج ممكن بطريقتين:

أولاهما: هي الترجمة من اللغة الطبيعية إلى اللغة الصناعية كما نفعل عندما نصوغ مشكلا في معادلة رياضية بالرموز الرياضية التي تتحرر من الخصوصيات اللسانية. وهذا أمر تشترك فيه كل العلوم ومن ثم فتجاوز الكلية العلمية للخصوصية اللغوية أمر لا يمكن أن يجادل فيه أحد.و هذا هو الصوغ المثالي.

والثانية: أكثر تجريدا من هذه الطريقة وهي الصوغ الأمثولي الذي يترجم اللساني الطبيعي واللساني الصناعي (العلمي نفسه) في مناظر مرسومة وأفعال درامية تصنع عالما أمثوليا يصبح معينا للعلاج من جنس علاجنا للعالم الطبيعي الذي تدركه حواسنا لكنه لا يدرك بالحواس إلا من حيث معناه المشهود وليس من حيث معنى معناه اللامشهود. ومن خاصيات الأسلوب القرآني الجمع بين الصوغين المبالي الذي هو أصل العلم و الأمثولي الذي هو أصل العمل و كلا الأصلين يمثل جوهر الإبداع الرمزي

فتكون المعادلات الرياضية والأباديع الأدبية كلاهما قابل للترجمة إلى هذا العالم الذي يبدعه الصوغ الفني أو عالم الإبداع الفني في نص القرآن كما نبين في بعض الشروح الواردة في هذه المحاولة. ذلك أنه من دون هاتين النقلتين لا يمكن أن نصدق دعويي القرآن الكريم أعني الكونية والختم. فمن دونهما يكون القرآن فاقدا لكوني المعنى ومنحصرا في دلالة المعنى الأول الذي هو خاص باللسان العربي (بل هو حتى في اللسان العربي لا يمكن أن يكون إلا معنى متجاوزا لما يتصوره الناس الدلالة الحقيقية في حين أنه الاستعمال الغالب في التصور الغفل وليس المعنى الحقيقي إذ لا معنى لمعنى حقيقي للرموز إذ هي جميعا تواضعية أوتوقيفية الدلالة). فعندما يترجم القرآن إلى الاستدلال المنطقي

الرياضي(المثل) وإلى الأسلوب الروائي (الأمثال) ندرك لغته الكونية التي تتجاوز الفهم العيني اللساني العربي كما بينا في كتاب: «الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 2001م). وحتى يتضح المعنى أكثر يرجى من القارئ الرجوع إلى مقالنا حول: «فلسفة ترجمة الفلسفة» الصادر في:«إسلامية المعرفة» أو الصورة الأكمل من البحث في كتابنا:«صونا للفلسفة والدين» الصادر عن دار الفرقد، دمشق، 2007م.

فعندما أقول:﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه5] يكون المعنى جلوس الله على العرش، لكن نص القرآن يقول : إنه استوى على العرش يدبر الأمر وذلك هو معنى الألوهية المشرعة للمكلفين بخلاف الربوبية الخالقة للموجودات. وهذا هو معنى المعنى وهو ليس مجازا لأن الله يشرع حقا وإذا صح أن في الأمر مجازا فهو المعنى الأول الذي طبق على القرآن تشبيها مقلوبا بين التدبيرين تدبير من ليس كمثله شيء وتدبير الملوك فعبر عنهما بما يرمز إليهما أعني الجلوس على الكرسي المشهود عند ملوك الأرض. وبين أن الجلوس على الكرسي لا يمكن أن يكون حقيقي الدلالة على التدبير حتى عند ملوك الأرض: لأن الملوك لا يدبرون بالجلوس و إذن فلا علاقة حقيقية بين الجلوس والتدبير. فلكأن النص أعطانا المعادلة التالية: (1-خلق الله العالم في ستة أيام+ 2-ثم استوى على العرش يدبر الأمر) = (1-الله يخلق العالم)+(2-الله يحكم العالم). ومثلما أننا لا نستطيع تعيين كيفية الخلق فلا يمكن أن نستطيع تعيين كيفية الحكم حتى وإن كنا نضرب منه مثال الصانع للأول ومثال الملك للثاني: فليس للإنسان طريقة أخرى للتعبير عن المعاني عدا قيسها بما يجربه بحسه من عالمه. وهذا كله حقيقة عند الكلام عن الله وما نقوله عن الصانع والملك أمثلة تعين المعنى المجرد لكليل الإدراك. ليس في النص القرآني شيء من المجاز أو هو عند اعتبار التعبير اللساني الخاص بأمة دون أمة ضرب من التعبير المجازي الخاص بالعرب في تمثيلهم لحقيقة كونية فلا يكون مجازا بالإضافة إلى الحقيقة المعبر عنها بل بالإضافة إلى المثال المضروب أداة للتعبير كما هي عادة العرب فيه. فيكون كل اللسان مجازا بهذا المعنى ولا معنى للمقابلة بين الحقيقة والمجاز

في التعبير اللساني. ولعل ضرب مثالين يساعد على فهم المقصود مع ما نبنيه عليهما من حل لإشكالية الحدود الفقهية:

فأما المثال الأول: فهو أن النسبة بين المعنى ومعنى المعنى هي عين النسبة بين المثال والنظرية في التعليم: المثال هو المعنى ومعنى المعنى هو النظرية. فالتلميذ البليد يتصور النظرية مقصورة على المثال الذي ضربه الأستاذ فتصبح عرضيات المثال هي المعاني المطلوبة وتنسى النظرية في الغاية لأن ما به يكون المثال ممثلا لم يدركه التلميذ وإلا لما انصب اهتمامه على عرضيات المثال.

وأما المثال الثاني: فهو أن النسبة بين المعنى ومعنى المعنى هي عين النسبة بين التمثيل التناظري في الأشكال الرمزية كالعلاقة بين الخارطة الجغرافية والأرض مثلا. فلو تصور الناظر في الخريطة أن الأرض هي الخريطة لكان من أغبى المخلوقات. لكنه إذا كان إنسانا يفهم فإنه سيطلب سلم الخارطة ومعجم الرموز المستعملة فيها كدلالة الألوان والخطوط إلخ...قراءة الخارطة إدراك للمعنى وفهم ما في الأرض معنى المعنى.

فيكون المعنى دائما من مجال الحواس عامة والعين خاصة ويكون معنى المعنى من مجال العقل أو القلب أو النهى أو الحدس أي ما يتجاوز التعبير العيني الذي هو نسبي إلى الألسن المختلفة تجاوزه إلى الكلي التعبيري الذي هو متحرر من النسبية اللسانية ومتشوف إلى الكلية الرمزية التي هي معنى الآية القرآنية والتي هي عين العقل والفهم الإنساني الكلي. وبصورة عامة فالمجال الأول من مجال البصر ليس حصرا فيه بل كناية عن كل الحواس والمجال الثاني من مجال البصيرة ليس حصرا فيها بل كناية عن كل الحوادس المناظرة للحواس والممثلة لما وراءها المتجاوز للأعيان نحو المتعاليات المثالية و الأمثولة التي هي واحدة في كل الرسالات أعني الآيات أو السنن التي هي غير القوانين الوضعية سواء كانت قوانين الحقوق التشريعية (الأمثال) أو قوانين الحقائق العلمية (المثل).

[81] كما تعين كذلك أجناس الخطاب الأصلي منها والصناعي فتمهد لما ننوي القيام به لاحقا من إعادة النظر في نظرية علم العلامات أو الوسميات: فأجناسه الأصلية لا تتعدى الخمسة التالية كما بينا في الكثير من بحوثنا السابقة وهي الخطاب الأصلي الذي يمكن القول إنه الفطرة أو المادة الخام أعني اللغة الرمزية العامة المشتركة بين البشر والشارطة لكل الرموز الأخرى. وهي خام كل خطاب عائد عليها ليكون منها ما نسميه بالخطاب الصناعي أعني الخطابات الفرعية التي هي بعدتها مع واحد والتي هي متنوعة بتنوع التجارب التاريخية بمعنى التاريخ الطبيعي لا التاريخ الثقافي. وطبعا فهذه الخطابات الصناعية تعود على الخام فتؤثر فيه وقد تفسده بحصره في التجربة التي صيغت صناعيا بأثر من الخطاب الصناعي. فأما الخطابات الأصلية أو لغات التواصل الأصلية غير اللسانية فهي: 1-خطاب الذوق (التجربة العاطفية المعيشة وهي مادة الحوادس) 2-وخطاب سلطانه (أثر التجربة العاطفية المعيشة في علاقة البشر بعضهم بالبعض) 3-وخطاب الرزق (التجربة الغذائية المعيشة وهي مادة الحواس) 4-وخطاب سلطانه (أثر التجربة الغذائية المعيشة في علاقة البشر بعضهم بالبعض) 5-وخطاب السلطان المطلق أو الدين (معنى الخطابات السابقة ووعي الإنسان الغامض ومحاولات فهمها من حيث ما يحدد معنى تقويمها لكيانه وهي مادة جامعة للحدس والحس ومتعالية عليهما لكونها هي عين الحضور الواعي بذاته كحضور لذاته ولغيره سواء كان الغير من جنسه أو من غيره). وأما الفرعية فهي: 6- فمن خطاب الذوق وخطاب سلطانه يأتي النظر بمعنييه المادي والصوري أي الثقافي للإنتاج الرمزي والتربوي لتنظيمه (فلا معرفة نظرية من دون صلة ذوقية بالسؤال المعرفي من حيث هو سؤال معرفي) 7- ومن خطاب الرزق وسلطانه يأتي العمل بمعنييه المادي والصوري أي الاقتصادي للإنتاج المادي والتعاون عليه والسياسي لتنظيمه (ولا عمل من دون صلة بالرزق مهما كانت غير مباشرة) 8- وتوظيف النظر من أجل حاجة العمل ببعديها المادي والصوري يعطينا الفنون العميلة (التقنية) (الفنون التقنية هي نظر موظف عمليا) 9- وتوظيف العمل

من أجل حاجة النظر ببعديها يعطينا الفنون الجميلة (الفن) (الفنون الجميلة عمل موظف نظريا) 10- ومن خطاب السلطان المطلق يأتي الخطاب الإيديولوجي (الخطاب الإيديولوجي هو توظيف خطاب السلطان المطلق الذي هو ديني حتما لغايات في خدمة الخطابات الفرعية الأربعة المتقدمة على خطاب السلطان المطلق). ويجمع بين الخطابات الخمسة الأصلية والثلاثة الفرعية الخطاب الأسطوري (وهو كل صوغ بأدوات العصر لخطاب السلطان المطلق) والخطاب التاريخي (هو كل صوغ يرد الممكن بمنظور الخطاب الديني إلى الحاصل بمنظور الخطاب الإيديولوجي). فتكون الخطابات التي لا يخلو منها عمران عشرة. والخطاب الفلسفي الذي يمثل بداية جديدة للخطاب في العمران البشري هو الوجه السلبي منها ومن الخطابين التاريخي والأسطوري خاصة (لكونه يرد إليهما كل ما تقدم عليهما من الخطابات في تحديدنا هذا) إذ هما يجمعان ما تقدم عليهما من الخطابات. وهذا الموقف النقدي من الخطابات العشر دين نقدي حتى لو اقتصر على هذا الوجه السلبي الذي يجعله في نسبة القفا من نفس العملة التي وجهها الدين: فكل ما فيه متناظر مع كل ما في الدين والفرق هو وضع الدنيا بديلا من الآخرة ووضع الإنسان بديلا من الرب ووضع ما يسميه الفعل التاريخي بديلا مما يسميه الوهم الأسطوري. ولعل الماركسية هي أفضل صورة من هذا المعنى. تلك هي الخطابات الأحد عشر التي يمكن للعقل الإنساني تصورها مع قابلية وجود نسخ منحطة منها لا تتناهى لأن الانحطاط ليس له قاع. والعلم بهذه الأجناس وبطبيعة دورها دون أن تلغي القراءة الماركسية للتاريخ الإنساني تجعلها إحدى العلاجات الممكنة للعلاقة بين التاريخي وما يتعالى عليه لكونها تبين أن الحسم في مسألة هذه العلاقة مستحيل ومن ثم فكل زعم بأن أحد الحلول يلغي الحسوم الأخرى التي هي كلها من حيث هي حسوم دعاوى ليس عليها دليل كاف من تحكم ووهم.

[82] نسبة سورة النساء إلى تحديد العلاقة الجوهرية بين عامل الذوق والحاجات النفسية وعامل الرزق والحاجات المادية في تنافسهما على تفسير تكوينية الوجود التاريخي للبشرية هي نسبة صورة يوسف في سورة يوسف من القرآن الكريم إلى تحديد مطالب الوجود الإنساني الفردي والجماعي كلها أي كل رهانات التاريخ الإنساني مطالبه المحددة لدينامية تاريخه نسبتها إلى صورته في التوراة. وقد اخترنا سورة يوسف لعلتين:الأولى لأنها تتضمن بصورة محيطة كل الحدود التي أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية تضمنا صريحا وواضحا والثانية لأن لنا منها ضربين مختلفين تمام الاختلاف من الرواية: الرواية التوراتية (الإصحاح 37 ثم من الإصحاح 39 إلى الإصحاح 50) والرواية القرآنية (سورة يوسف). والعلة الأولى لا نحتاج إلى الكلام فيها أكثر مما سيرد في المتن. مطلوبنا في الهامش هو الجواب عن سؤال: ما المهم في المقابلة بين الروايتين القرآنية والتوراتية؟ أمران أساسيان: والأمر الأول هو التعيين المفرط في القص التوراتي كما يتبين من أَعلام الأشخاص والجماعات ما يجعل القصة وكأن المقصود منها معناها أي حكاية أمر حصل في التاريخ الفعلي وشبه انعدام التعيين في القرآن ما يجعل المقصود منها ليس معناها بل معنى معناها أعني ليس حكاية أحداثها العينية بل دورها الأمثولي للقيم التي يراد تحديدها لقيام العمران. والأمر الثاني هو ما آلت إليه القصة في التوراة أعني نصح السوء لاستعباد شعب مصر وما آلت إليه في القرآن أعني تحقيق العدل وتحرير الناس من المجاعة. صورة يوسف في الحالة الأولى وضعتها رواية حرفتها أخلاق المستبدَلين. وهي في الحالة الثانية برواية أصلحت صورته لتحدد أخلاق المستخلفين كيف تكون. والقصة في الرواية الأولى أحداث تاريخية عديمة المعنى إلا من حيث الدلالة على فساد الناصح والمنصوح في الوجه المحرف من وظيفة النص الديني. وهي في الرواية الثانية أمثولة كونية تحدد شروط العمران السوي: إنها تؤدي في القرآن وظيفة الأمثولة التي بفهمها نفهم كيف أن القرآن تصديق لما بين يديه وتفصيل لكل شيء كما ورد في الآية الأخيرة من سورة يوسف. وهي بصريح نص الآية الثالثة منها ما به يحقق القرآن الإخراج من الغفلة لأنها من أحسن القصص: ففيها حدد القرآن الكريم رهانات الحياة الجماعية

الخمسة (الذوق وعلاقته بالجمال والرزق وعلاقته بالمال والعلم وعلاقته بالسؤال والعمل وعلاقته بالجلال والمطلق وعلاقته بالمتعال) وتغليب قانون التاريخ الخلقي على قانون التاريخ الطبيعي (الرواية القرآنية محددة لمنطق المستخلفين) أو تغليب التاريخ الطبيعي على التاريخ الخلقي (الرواية التوراتية محددة لموقف المستبدلين). ولو كان القرآن يهدف إلى حكاية أمر واقع لظن السطحيون أن القصص التوراتي أقرب إلى الواقع لأن الواقع عندهم هو الإخلاد إلى الأرض. لكن القرآن يضرب الأمثال ليحدد ما ينبغي أن يكون لذلك فهو الأصدق والأقرب إلى الواقع السوي غير المحرف: فكيف يكون يوسف نبيا ثم ينسب إليه دور ناصح السوء الذي يجعل فرعون يستعبد شعب مصر بعد أن كانوا أحرارا وأصحاب أرض فجعلهم أقنانا وعبيدا للفرعون؟ لذلك فليس معنى صورة يوسف القرآنية أن الموقف القرآني موقف ساذج يجهل الواقع التاريخي فيجمله بمثالية غافلة: **بل هو يشير من البداية إلى أن الغفلة هي عدم الانتباه إلى سذاجة الموقف المتخابث الذي لم يفهم بعد أن الحيلة هي في ترك الحيلة.**

[83] ومن دون هذا السلطان المطلق لا يمكن للإنسان أن يتحرر من أي سلطان نسبي وخاصة من سلطان الإغراء الذوقي فيمتنع عليه العلم والأمانة ومن سلطان الإغراء الرزقي فيمتنع الحلم والعدل. وهما أصل كل أدواء العمران الإنساني عند عدم وجود برهان الرب الضامن للشروط التي حددتها السورة في سياسة الشأن الإنساني بمقتضى قيم القرآن كما سنرى في الجزأين الثاني والثالث. لذلك سمت الآية هذا السلطان المطلق ببرهان الرب.

[84] رغم أن النظر مصدره الذوق فإنه ممتنع من دون السيطرة على سلطانه السيطرة التي تجعل النظر ممكنا لأن النظر يحتاج إلى رهافة الحس الذوقية مع السلطان على الاندفاع الانفعالي المصاحب للذوق: الأمانة النظرية مشروطة بقوة الذوق وبقوة السلطان عليه.

[85] رغم أن العمل بمعنى العمل السياسي والخلقي دافعه طلب الرزق فإنه ممتنع من دون السيطرة على سلطانه السيطرة التي تجعل العمل ممكنا لأن العمل يحتاج إلى القدرة المادية مع السلطان على ما يصاحبها من إرادة التسلط على الآخرين. العدل العملي مشروط بالقدرة المادية وبقوة السلطان عليها.

[86] ويمكن أن نشير إلى أمر قد لا يصدقه أحد ممن لا ينظر في الأمور ببصيرة يهديها الفهم العميق للقرآن الكريم: فجميع النظريات التي تريد تفسير التاريخ الإنساني بالاختزال لا تخرج عن انتخاب أحد هذه الأغراض واعتباره الأصل ليرد إليها الأغراض الأخرى. فمن يرد الأمر إلى النسيج الحيوي النفسي يأخذ الغرض الأول (الإنسان محكوم بالانفعالات وأهمها الغرائز والجنس مثل نيتشة وفرويد). ومن يرد الأمر إلى الاجتماعي يأخذ الغرض الثاني (الإنسان محكوم بالاقتصاد مثل ماركس). ومن يرد الأمر إلى العقل والمعرفة يأخذ الغرض الرابع (الإنسان محكوم بتصوراته وأفكاره مثل أفلاطون وهيجل). ومن يرد الأمر إلى الإرادة والتغالب بين البشر يأخذ الغرض الخامس (الإنسان محكوم بالصراع على السلطة والقوة مثل سبينوزا وهوبس). وأخيرا فمن يرجع الأمر كله إلى قوة خفية من الغيب يرد الأمر كله إلى الغرض الأوسط أو الدين سواء كان منزلا أو طبيعيا (مثل كل الأديان). فتكون كل النظريات في فلسفة التاريخ هي بدورها عائدة إلى مضمون هذه السورة العجيبة. ولا توجد أي إمكانية أخرى عدا التواليف الممكنة عقلا بين هذه الأبعاد الخمسة مع طرح واحدة هي استثناؤها جميعا. فهي يمكن أن تكون فرادى أو مثنى أو ثلاثى أو رباعى أو خماسى. ولا شيء غير ذلك. ونحن نختار الحل الأخير: فهي خمستها تعمل معا بالنظام الذي نصفه في هذا العمل لكونه عين السنة التي يقول بها القرآن الكريم قولا صريحا كما هو مضمون السورة.

[87] وهنا لا بد من حسم أمر قد يطول فيه التردد رغم ضرورته لتحليل استراتيجية القرآن: هل صار يوسف ذا سلطان على الرزق (لما أصبح وزير الاقتصاد في دولة فرعون) لأنه كان ذا سلطان على الذوق (لما لم يخضع لإغراء زوجة العزيز) بسبب سلطان المتعالي عليه (برهان ربه) الذي ما كان ليؤثر فيه لو لم يكن له قدرة على النظر (العلم والتأويل) والعمل (التدبير الذي جعل الفرعون يسلم له أمر الدولة)؟ هذا السؤال يمكن أن يكون منطلقا لحل القضية الشائكة التالية: ما دور النظر (=كل العلوم) والعمل بمعنى التدبير العملي أو المعنى الفلسفي العميق للسياسة (=كل الإجراءات التي تنتظم بها شؤون العمران وحياة الناس) في كل المعادلات التي نستخرجها من الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية؟ هذا ما يمكن أن نعتبره ضمير قضية القيم التي لم نرسُ فيها بعد على حل نهائي بسبب تداخل المستويات: هل هي مضاعفة فتكون في مستوى قيام العمران هي ما ذكرنا هنا أعني الذوق والرزق وسلطان الذوق وسلطان الرزق والسلطان المطلق من حيث هو كيان ذو قيام مستقل عن تصوراتنا له ومعرفتنا به وتكون ما ذكرنا في غير موضع آخر أعني الذوق والرزق والنظر بمعنى كل العلوم والعمل بمعنى التدبير الخلقي والسياسي والوجودي بحيث يختلف مدلول الثلاث الأخيرة منها فلا يتحد معناها في المستويين وتبقى الأوليان مشتركتين؟ والجواب بالإيجاب طبعا مع إضافة أساسية وهي أن الذوق والرزق هما أيضا مختلفان في المستوى الثاني: وذلك سببه المقابلة بين النظر إليه من منطلق النظر إلى هذه المقومات في مستوى مقومات الجماعة وتوحيدها أو في مستوى مقومات الشخص وتوحيده. فالرزق والذوق في المستوى الثاني غيرهما في المستوى الأول لأن سلطانهما غير السلطان عليهما. وما هما من حيث هما سعي الإنسان إلى السلطان عليهما هو سلطانهما عليه والسلطان عليهما هو النظر والعمل رغم أن النظر والعمل هما أداتا الذوق والرزق في سعيهما لنيل غرضهما. لكن ذلك كله سنبينه إن شاء الله في الكتب المقبلة عندما ننظر كيف توحد السياسة الأمة والإنسانية بالاستناد إلى الاستراتيجية القرآنية وكيف يتوحد الشخص والزوج إلخ..من الموضوعات التي تشملها الاستراتيجية

القرآنية. لكن ذلك لا يعني أن النظر والعمل فعلان مشتقان بل هما فعلان أصليان مثلهما مثل الرزق والذوق أي إن الإنسان يرتزق (يغتذي أساسا) ويذوق (يدرك اللذة والألم الفعليين أو الرمزيين) وينظر (أي يعلم) ويعمل (أي يدبر تدبيرا فعليا) وهو كيان مدرك لذلك كله ولصلته بمصدر مدده الذي يمكن أن يقصره على المصدر المباشر أو الطبيعة أو يذهب به إلى ما ذهب إليه إبراهيم -عليه السلام- لما تكلم في الأفول: وتلك هي علة الإبراهيمية الإسلامية.

88 ومجرى التاريخ في لحظاته المتوالية لا يقتصر على هذين الصفين رغم أنهما في الحقيقة هما شاغلا ركحه الأبرز لكنهما لا يستثنيان ما لغيرهما من دور فيه رغم تضايفه مع دورهما. لذلك فما يجري فعلا وراء ستائر الركح أكثر تعقيدا لأنه يلزم جميع من يوجد على سطح البسيطة. و يقرب أن يكون على النحو التالي: فكلا الصفين له مؤيدون ومعارضون متدرج التزامهما بمقتضى الحاجة إليه أو إلى خصمه أو بمقتضى الخوف منه أو من الصف المقابل. وإذن فمع الصفين الأبرزين يوجد صفان غير محددين بدقة يمكن اعتبارهما مقومي الجماعة الصامتة في كل المعمورة المندرجة في التاريخ الكوني. ويوجد صف خامس يسعى بصمت إلى دور تاريخي في المستقبل وهو صف المتربصين بالجميع لأنه يبدو خارج اللعبة أو بعيدا عن أضواء الركح. ولا وجود لصف محايد بإطلاق إلا من كان على هامشه وهم قلة. ومعنى ذلك أن الجميع ملتزم في المعركة التاريخية وإن بدرجات مختلفة. ولو طبقنا هذه البنية على الوضعية الراهنة لوجدنا أن الصفين هما العرب والمسلمون من جهة والإسرائيليون والأمريكان من جهة ثانية. وأن صفي التأييد المتدرج للعرب والمسلمين هما الصين وروسيا ليس حبا فيهم بل للمصالح المباشرة ولمطاولة الصف الثاني والصف المؤيد للإسرائيليين والأمريكان هما الهند وأوروبا بالتعليل نفسه والصف المتربص هو الصف الذي يبدو خارج اللعبة أعني اليابان والبرازيل وباقي البشر الذين لم يرد ذكرهم في التصنيف. والملاحظ أن كل صف مضاعف لأن الزوجية كما أسلفنا مبدأ وجودي بصريح النص القرآني

لا يستثنى منه شيء. لكن الصف المتربص غالبا ما يبقى في ذلك الوضع لأن الصف الثاني من اللعبة أعني صف المؤيدين هو الأقرب للدور الموالي لشغل الركح إذا هدم شاغلاه نفسيهما بالذهاب بالمعركة إلى غايتها. لذلك فإني أرى أن على العرب والمسلمين والإسرائيليين والأمريكان أن يبحثوا عن أرضية مشتركة حتى لا يمكنوا الأقطاب الأربعة من أن يجعلوهم المستبدلين ويكونوا هم المستخلفين: أي الهند وأوروبا من جهة والصين وروسيا من جهة ثانية. فخطر هؤلاء الأقطاب المحيطين بالعالم الإسلامي أكبر بكثير من خطر إسرائيل وأمريكا. وهذا ما لا يفهمه جل المفكرين العرب عند كلامي عن ضرورة البلوغ بالصدام مع أمريكا وإسرائيل إلى درجة التحالف الندي للمصلحة المشتركة في عالم الأقطاب المتعددة الموالي للحظة الراهنة: عندما نبين لأمريكا وإسرائيل بالأفعال لا بالأقوال أنه يستحيل تركيع العرب والمسلمين سيضطران للتحالف معنا فيقاسماننا الركح لئلا يخرجانا ويخرجا معنا ويبقى الركح لغيرنا هم ونحن من العماليق الأربعة المحيطين بالعالم الإسلامي. فتكون النتيجة توحيد العالم العربي قلبا للعالم الإسلامي في تحالف صريح مع الولايات المتحدة من أجل توازن عالمي لا يسيطر عليه الأقطاب الأربعة المحيطة بالعالم الإسلامي: أوروبا المتحدة وروسيا المتحدة والصين والهند وكلها لها مطامع واضحة في العالم الإسلامي وحاجتها إلى ما فيه أكبر من حاجة الولايات المتحدة فضلا عن قربها المكاني وحجمها السكاني مع شبه خلاء العالم الإسلامي لعدم التناسب بين مساحته وعدد سكانه وعدم قدرته الحالية على حماية نفسه منهم عندما تحين فرصة التنافس عليه بينهم وبين الولايات المتحدة المستفردة به حاليا-كل ذلك من التاريخ المنظور إذا لم نتحوط هذا التحوط.

[89] ومثلما أن حدود كل عنصر من هذه العناصر تتعدد سلاطينه أي قدرته على التأثير في البشر وعلى تحوله إلى أداة تأثير يستعملها البشر في تعاملاتهم فيما بينهم تتعدد التعدد نفسه. وقد لا يصدق الناس أن يكون لسلطان الرزق هو أيضا سلطان بخمسة أوجه و الأمر نفسه لسلطان الذوق. وحتى السلطان المطلق فله أيضا هذه العدة من الوجوه. فيبلغ

السلطان في العمران إلى حد جنوني من التشابك. وإليه ترد كل الرهانات والصراعات البشرية. ولكل وجه من وجوه كل عنصر سلطان على الإنسان وبه أو للإنسان عليه وبه إلى غير غاية. وبصورة عامة فالعمران يتحول إلى شبه شبكة ذات دينامية مماثلة للمجال المغناطيسي ذي خطوط القوة السلطانية للرزق والذوق وسلطانهما والسلطان عليهما وبهما والسلطان المطلق كما هو شبكة رزقية وذوقية بنفس الأبعاد و التشابك. وكل ذلك عوالم متراكبة ومتفاعلة حتى إن الإمساك بها والتحكم فيها بالنظر فضلا عن العمل يبدو أمرا شبه مستحيل. ويمكن أن نتصور علم هندسة يحدد قوانين الفضاء الذي تتعين فيه هذه الشبكة وهو ما يمكن أن نحدد مبادئه في الكتب اللاحقة إن شاء الله: **وهي قوانين لا يكفي لفهمها قوانين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وعلوم أدواتهما المنهجية بل لا بد من قوانين أكثر تعقيدا تحكم هذا النوع الجديد من الحيز الذي تجري فيه أحداث الحياة الإنسانية وأحاديثها حيث يغلب الافتراضي على الفعلي**. وقد يتصور البعض أن كون التعقيد يعمل بقانون التخميس يجعله بسيطا وينسون أن لغة البايولوجيا تعمل بأربعة حروف لكن تعقيدها ليس له غاية فضلا عن أن القاعدة الاثنينية في الحساب تكتفي بشكلين لترمز إلى أي مقدار نريد. وكلاهما في الحقيقة يعمل بالتخميس لأن الأربعة تتحد في تشكيلات فتكون التشكيلات غيرها وهو الوجه الخامس والاثنين لا تعمل إلا بإضافة الترتيب والتكرار مع وحدة الشكلين والترتيب والتكرار. واستراتيجية العمران الذي هو من درجة أسمى من البايولوجيا ومن الحساب تعمل صراحة بلغة ذات خمسة حروف هي وجوه التعقيد المتكرر إلى غير غاية. ولو رمزنا إلى هذه العوامل بحروفها الأولى لكان لنا هذه الرموز:1-ذ. رمزا للذوق 2-ر. رمزا للرزق 3-سذ. رمزا لسلطان الذوق 4-سر. رمزا لسلطان الرزق 5-سم. رمزا للسلطان المطلق. فنتمكن من كتابة معادلات رمزية يمكن أن نضيف إليها أحد هذه المؤشرات الدالة على انتقاله من كونه ما هو إلى كونه سلطانا: 1-له 2-به 3-عليه 4-بغيره 5-كله من حيث هو سلطان خالص ليس فيه من الذوق أو من الرزق أو من سلطان الرزق أو سلطان الذوق أو من السلطان المطلق شيء. وهذا السلطان الخالص هو الطاغوت أي عبادة ما سوى الله.

[90] ويعد هذا الوجه من أهم أغراض الوصف القرآني للجنة من حيث هو أثر المصاحبات المادية للنعيم الروحي ممثلا بالنظر إلى وجه الله الأقدس. ولمثل هذا الوصف فائدتان: 1. أولاهما تخليص الإنسانية من المرض الإبليسي الذي يحقر من مادة الإنسان أو التراب ومنه أتت خرافة الخطيئة الموروثة وضدها أو الإباحية أو خرافة فتوة إبليس الصوفية 2. والثانية هي فهم دلالة دور العناية بالجسد في العبادات الإسلامية: فبخلاف الأديان التي تحتقر الجسد تعد النظافة والزينة من مقومات العبادة في الإسلام: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف31].

[91] أظن -والله أعلم- أن كل الكلام التأثيمي لسلوك المسلمين في رمضان دليل على أن فقهاءنا غفلوا عن المعنى المقصود من هذا الشهر. فما يحصل في رمضان عند المسلمين هو المقصود وليس عكسه: الله يريد للحياة العضوية أن ترتفع من الذوق المادي إلى الذوق الرمزي حتى يتروحن المادي من حياة البشر. فالغذاء يصبح في رمضان فنا راقيا بعد أن يكون قد صار مجرد عادة فيأكل الناس كما تأكل الأنعام في الأشهر الأخرى. ينتقل الإنسان من أكل يسد الحاجة لا غير إلى أكل يغلب عليه الفن الحقيقي والتآنس لأنه يجمع الأسرة ويحيي الحواس كلها لتشكر الله على نعمائه وخاصة حاسة الشم التي هي أقرب الحواس للروائح الطيبة التي كانت ثالث ثلاثة في ما يحبه الرسول. رمضان يجعل الأكل عبادة وذلك هو المقصود ولا شيء سواه إلا إذا كان ما يتحقق بصورة شبه إجماعية منافيا لما قصده الله فيكون الله قد قصد ما لا يحصل ويكون الحاصل غير ما قصده الله. لكن مبدأنا هو أن كل ما قصده الله يحصل ولا يحصل إلا ما قصده الله خيرا أو شرا عندما يكون الحصول مجمعا عليه وليس فعل بعض الشواذ. وليس ذلك يعني أن الإنسان ليس حرا بل بالعكس لأن الله الذي وضع هذه السنن أعطى للإنسان القدرة على المعرفة ومن ثم القدرة على الاختيار على علم. فإذا اختار عكس ما ينبغي أن

يختار فالله هو الذي شاء ذلك وهو مسؤول لأنه لم يبذل الجهد ليكسب الهداية فلا يفعل إلا ما يقتضيه تكريم الله له إذ هداه النجدين. لذلك فلا يمكن للجماعة أن تجمع على غير ما قصده الله إلا إذا كان الله قد أراد ذلك حتى تتحقق غايات أسمى كما في عملية الاستبدال والاستخلاف: وهو معنى مبدأ: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ [الرعد11].

[92] لا بد من التنبيه إلى أمر مهم: فقد يظن البعض أن كلامنا على صفين مستخلف ومستبدل قولا بالصراع والمنطق الجدلي. وهذا من أوهام من حاول أن يتكلم في التدافع على أنه من جنس الجدل. ذلك أن القرآن الكريم لا يتكلم عن التدافع بين الناس بل على دفعه الناس بعضهم ببعض. لكن الأهم من ذلك كله هو أن العلاقة ليست بين صفين متصارعين بل علاقة كلا الصفين بالسلطان المطلق في علاجه للمسائل الخمس.أي الذوق والرزق والسلطان على الذوق والسلطان على الرزق والسلطان المطلق. فلما يزول برهان الرب يسيطر الذوق والرزق فيزول العلم والحلم وينكص الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي متخليا عن منطق التاريخ الخلقي. وقد سمى الله ذلك بالرد إلى أسفل سافلين أو بالخسر. أما تدخل الدفع الإلهي فهو بالتحديد تدخل برهان الرب لغيابه في المعادلة ويكون يتوسط الأمة المستخلفة التي تحمل رسالة هذا البرهان. ليس الصراع هو المحرك بل المحرك هو حضور العلاقة بالرب في مستويات المقومات الخمسة أو عدم حضورها عند صفين متعاصرين فتكون المسألة بين خمسة حدود: الله والصفين والرزق والذوق اللذين يفسد سلطانهما بعدم السلطان عليهما لغياب برهان الرب.

[93] كرر القرآن الكريم على بني إسرائيل أفضل الأدلة على أمرين لم تصل الإنسانية إلى مستوى فه[illegible]عقلي ومستوى سموهما الخلقي إلى الآن: 1. فمحمد صلى الله عليه و سلم الذي تلقى القرآن لو لم يكن أمينا لحرفه ولشوه تاريخ بني إسرائيل

بصورة مطلقة بل لما اعترف بأنبيائهم إلى حد جعل الإيمان بهم جزءا من العقيدة الإسلامية خاصة بعد حصول القطيعة بينه وبينهم بعد خيانتهم للمسلمين في حرب الأحزاب عليهم. 2. والقرآن لو كان دينا محرفا مثل الأديان الأخرى لنفى حرية المعتقد مثلها لمجرد اعتباره ذاته الحق المطلق. لكنه جمع جمعا فريدا بين القول بأنه الحق المطلق والتسليم للآخرين بحق عدم التسليم بذلك كما هو بين من الحوار مع نصارى نجران. وهذا لعمري مطلق السمو الخلقي. وهو الذكاء السياسي أيضا: ذلك أن الله نبه رسوله أولا أنه لو أراد وحدة العقائد لحقق ذلك بذاته ولاستغنى عن الرسل ونبهه كذلك إلى أن المعتقدات هي في الوقت نفسه أهم أسباب الخلاف بين الناس ولذلك فينبغي ألا يقع فيها الإكراه حتى تستتب السلم في الجماعة الواحدة وبين الجماعات في المعمورة فيصبح الخلاف العقدي مصدر تنافس و تسابق في الخيرات (المائدة 48).

[94] ولنؤكد مرة أخرى أن هذه المسألة جوهرية. فقد حاولت علاجها في مقال صدر لي في:مجلة إسلامية «المعرفة» عدد:(41) بعنوان:«فلسفة الترجمة الفلسفية». لكن القضية الأهم التي تعنينا هنا ليست قضية شروط التواصل والتبليغ بل قضية أخرى أبعد غورا: إنها قضية أثارها الشاطبي في:«الموافقات» عند كلامه على لغة القرآن وعلاقتها بفهم التشريع. وموقفه مفهوم لأن هذه العلاقة كانت ولا تزال تحدد بصورة مضمونية حتى وإن بلغ الشاطبي أقصى ما يمكن البلوغ إليه في مسألة التحرر من تعين المضمون أعني نظرية المقاصد. لكن لو أخذنا العلاقة من منظور آخر لفهمنا الآن كيف يمكن للقرآن أن يكون مصدر تشريع كوني (لجميع البشر وراء الاختلاف الثقافي والحضاري) ولكل العصور (فوق الزمان والمكان). فالثوابت البنيوية التي نكتشفها في هذه المحاولة لا تعنى بالمضمون لا من قريب ولا من بعيد: القرآن لا يشرع بمضمون ما ورد فيه من أمثله والسنة لا تستمد النموذجية التطبيقية من أعيان التطبيقات بل من المحددات البنيوية للنظرية الشرعية ولتطبيقاتها. ولما كانت هذه البنى متعالية على أسلوب التعبير اللساني بفضل التعبير الروائي (الأمثال) وعلى أسلوب التعين التاريخي بفضل الصوغ

العلمي(المثل) باتت العلاقة بالتشريع علاقة بما يجعله تشريعا ذا صلة بالقيم التي يحددها القرآن وتطبيق تراه الأمة مماشيا لأخلاق القرآن إذ هي السلطة الوحيدة التي لها الإجماع المعصوم: وطبعا فهي تفعل ذلك بمن تنتخبهم للتشريع باسمها وتراقبهم ليبقى التشريع باسمها وهذه المراقبة هي الوجه السياسي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يهذه الصورة عمل الخلفاء الأوائل فسُمُّوا لذلك خلفاء راشدين: رشدهم يعني أنهم سنوا بما يجمع الأمة فقلدوا فعل السن ولم يكتفوا بتقليد أعيان السنن الحاصلة. فكان عمر يحمد الله لأن الأمة فيها من يحول دون الحكام والجور. وهذا يقتضي آلية لتحقيق ذلك وليس أفضل من تنظيم التداول على الحكم بآلية التنظيم الحزبي في إطار الاجتهاد المتعدد لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي: **وكل هذه الأحزاب تكون ممثلة للاجتهادات الإسلامية ومن ثم فلا يمكن لأي منها أن يحتكر اسم الحزب الإسلامي فضلا عن اسم حزب الله الذي هو صفة لكل المؤمنين في كل مراحل التاريخ البشري وليس خاصا حتى بالمسلمين فضلا عن أن يكون خاصا بأحد أحزابهم.**

[95] ينبغي أن تفهم ﴿تَعْقِلُونَ﴾ بمعناها القرآني وليس بمعنى ما يقابل النقل في الخصومة التي تكلمنا فيها. فالقصد تفهمون الرهان فتكونون أهلا بقدراتكم العقلية والخلقية للقيام بالمهمة التي كلفتم بها من حيث كونكم أهل ذلك اللسان: الأمة البذرة هي إذن الأمة العربية وكل من تعرب فأصبح يتلقى الرسالة بمستويي التعبير. أما كل المسلمين الآخرين فيدخلون في الخطاب الكلي الذي يحتاج للمستوى الثاني من اللسان إلا من تعرب منهم فصار الخطاب يصل إليه باللسان العربي أي بالمستوى الأول كذلك.

[96] ينبغي أن تفهم الغفلة هنا بمعناها القرآني أي عدم العلم الإستراتيجي بالرهان الكوني وليس الغفلة بمعنى السذاجة لأن النبي حاشا أن يوصف بهذا النوع من الغفلة حتى قبل نزول القرآن: الوحي يعتبر لصيقا بالمستوى الثاني من التعبير أعني بالمستوى

الكوني الذي سيتحدد في مضمون القصة التي وصفت بأحسن القصص ثم يصرح به علنا في الخاتمة التي حددت الرهان التاريخي بصفيه وختمت بالآيتين الثوريتين: 1. آية الحسم الإلهي في المعركة الكونية :﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ﴾[يوسف 110] 2. وآية طبيعة القرآن من حيث صلته بالتاريخ الكوني :﴿وَلَـكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ ومن كونيته ﴿وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وطبيعته الخلقية ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف 111].

[97] ليس المقصود بالبقرة اسم الحيوان المعروف فحسب بل ما يرمز إليه أعني أم العجل الذهبي أو عبادة الدنيا. أعلم أن التأويل قد ينفلت فيصبح مكروها لذلك فلا بد فيه من الحذر الشديد. لكن الحاجة إليه ضرورية في مثل هذه الحالات وإلا لصار القرآن تاريخا لأحداث فعلية تمر مع مر التاريخ. فلا يمكن أن يكون مدلول اسم السورة مقصورا على مجرد ورود كلمة البقرة في حادثة التلكؤ أعني معناها الحرفي [البقرة 67-74] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُواْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرونَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ* قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاء اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ* قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ* وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ* فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ

الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾. لذلك فإني أقترح هذا الفهم -والله ورسوله أعلم-. فلو ربطنا رمز «البقرة» بما تقدم ثم بالحادثة نفسها التي ورد فيها ذكرها أعني بحادثة أخرى أهم في تاريخ الإنسانية الروحي هي عبادة العجل الذهبي [البقرة 92-93] ﴿وَلَقَدْ جَاءكُم مُّوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ* وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ لكان القصد بالبقرة أم العجل المعبود فتكون رمزا لمنبع هذه العبادة: وهذا المنبع ليس هو شيئا آخر غير الدنيا. فإذا عدنا من هذا الفهم إلى الحادثة فسنجد أن القصة تجعل إحياء المقتول يكون بذبح البقرة وضربه ببعضها فيدلنا على القاتل ثم تختم القصة بحب بني إسرائيل للحياة وبالحكم الأساسي الذي يعنينا من القصة كلها. فالحياة الروحية مشروطة بذبح البقرة أمّ العجل الذهبي أي الدنيا رمزا لا إلى قتلها بإطلاق بل إلى ما يجعلها محيية للمقتول. وذلك هو المقصود بقسوة قلوب المتلكئين حتى بعد الذبح. ومن ثم فالقصد ألا تكون الدنيا الهم الأول أي مصدر العجل الذهبي المعبود. والتلكؤ في ذبحها مع ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ ومع ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ﴾ يعني أنها ظلت الهم الأول لأنهم يفضلون «حياة» أيا كانت وهو معنى حب الدنيا. فإذا علمنا على من يدور الكلام أصبح التأويل كله واضحا في كل العصور. لكن الأهم من ذلك كله هو الإشارة إلى الفائدة الأساسية التي نجدها في الآية 32 من المائدة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ إنها تجمع بين الأمرين اللذين يفهماننا استراتيجية التوحيد القرآنية: فالمعركة التي تريد الاستراتيجية حسمها هي أولا معركة بين إخوة سواء كانت في جماعة واحدة أو بين كل الجماعات البشرية، القتال هو بين أبناء آدم والاستراتيجية

هي لكل أبناء آدم لذلك فقد رمز إليها بمعركة قابيل وهابيل عند وضع الحكم. والحكم هو أن قتل إنسان واحد مثل قتل البشرية كلها وأن إحياء إنسان واحد مثل إحياء البشرية كلها. فيكون أثر الشر معديا مثله مثل أثر الخير. وبذلك يتحدد الصفان: فإذا قتل المفسدون إنسانا واحدا فقد يكون ذلك بداية الفساد كله لأن القتل هنا هو رمز الفساد الناتج عن تغليب قانون التاريخ الطبيعي.وهذا هو الصف الأول صف المستبدلين. ويقابله الصف الثاني صف المستخلفين: إذا أصلح المصلحون إنسانا واحدا فقد يكون ذلك بداية الصلاح كله. فيكون ذلك رمز التدافع إن صح التعبير بين الصفين: صف عبدة العجل وأمه البقرة أو الدنيا وصف الساعين إلى تحرير البشر من العجل وأمه. ولهذا اخترنا سورة البقرة فضلا عن كونها ملخص القرآن كله. ثم إن هذه السورة تتضمن أصل الثورة الفلسفية التي جعلت ابن تيمية يتجاوز الميتافيزيقا القديمة كلها: يكفي تحليل الجواب عن سؤال«ما هي» حتى نعلم ذلك. وقد أطلت في شرح المسألة في كتابي:«صونا للفلسفة والدين» (دار الفرقد دمشق 2007م) فلينظر فيه من يريد المزيد: لم تحدد الأجوبةُ البقرةَ على لسان موسى بالمقومات المزعومة بل بصفات عرضية وهو ما يعني أن الحد جعل لتمييز المحدود بالعلامات وليس لتحديد الماهية بالمقومات ومن ثم فالقول لا يقول الجوهر بل يشير بصفات عرضية تمكن من التعامل مع المحدود.

[98] معادلة القضاء والقدر من حيث صلتها بصفات الله من أكبر رموز الإسلام. فصفة الواجد لها أثران في الوجود المخلوق. وكلاهما مضاعف بمقتضى بنية الصفات نفسها:

الأثر الأول هو القضاء وهو فعل بسيط لكنه يقبل التحليل إلى صفتين :

إحداهما هي مادته وهي صفة الحياة. والثانية هي صورته وهي صفة الإرادة. وهذا الأثر هو أصل وجود المخلوقات. والأثر الثاني هو القدر وهو فعل بسيط كذلك لكنه يقبل التحليل إلى صفتين : إحداهما هي مادته وهي صفة القدرة. والثانية صورته وهي صفة العلم. وهذا الأثر هو مصدر ماهية المخلوقات. ومعنى ذلك أن الله بأمر **كن** يقضي

بالوجود ويقدر كيفه فيكون الموجود إنية معينة ذات ماهية محددة. أما من حيث صلتها بصفات الإنسان فإن الوجود لا يعلم عقلا بل يدرك بالوجدان وليس عليه غير الوجدان برهان. أما الماهية فإنها تعلم عقلا لأنها تحلل بالفرقان إلى ما يقبل التقدير الرياضي لأنها قدرت رياضيا بنص القرآن ذاته: **فيكون العلم الإنساني تقديرا رياضيا لمحدوس وجداني دائما.**

[99] نوافق ابن تيمية إذ جمع بين ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ في «تفسير سورة الإخلاص» لأنها تعني أمرا واحدا هو نفي التكوين بداية وغاية. لكننا ننفصل عنه في فهمه ﴿قُلْ: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. فليس هذا المقطع بالمعبر عن عنصر بسيط بل هو مؤلف من عنصرين هما : 1) ﴿هُوَ﴾ .2) و﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾. ذلك أن «هو» ضرورية «لله أحد» وينبغي أن تتكرر بالتقدير في «هو الله الصمد» ومع «هو الله لم يلد ولم يولد» وفي « هو الله لم يكن له كفواً أحد» لكن تكرارها نصا يثقل العبارة فكان التقدير فيها جميعا. والقصد هو الترتيب المقلوب. فلكأن الكلام : الله هو أحد والله هو صمد والله (هو) لم يلد ولم يولد والله (هو) لم يكن له كفواً أحد. فتكون «هو» دالة على الذات وعلى «الهوية-الإنية» المطلقة وبعدها نجد صفاتها الجوهرية التي تتصف بها هُوية الذات أعني الوحدة والصمدية والقدم والتفرد. وعندي أن تقدير الكلام في الإخلاص هو: هو=الله أحد وهو=الله الصمد وهو=لم يلد ولم يولد وهو=لم يكن له كفواً أحد، وكل ذلك = هو إله القرآن الذي لا إله إلا هو لأن الكلام كله وكأنه إيحاء للنبي بالجواب عن سؤال «ما الإله الذي يتكلم باسمه الإسلام» بوصفه الإله بإطلاق والواحد في كل دين صحيح؟ فتكون «هو» وكأنها تنوب عن «إله وحدانية الإسلام» هو... ثم تليها آيات الإخلاص. وهذا المعنى زيادة في البلاغة لأن القصد بـ: ﴿قل هو﴾: « (أجب بأن الإله الواحد الذي يتكلم باسمه القرآن= هو) الله الذي هو أحد وهو الله الذي هو الصمد وهو الله الذي لم يلد ولم يولد وهو الله الذي لم يكن له كفواً أحد». فيكون المعنى واحدا ولكن جاء بمبنى يحقق شروط البلاغة القرآنية فكان الإضمار أداة تحقيقها.

[100] وهدفنا من بيان الصلة بين مآل الفكر البشري في لحظته الراهنة وطبيعة تصحيح التحريف هو تحرير المتطفلين على الفكر من المقابلات السطحية بين الديني والفلسفي إلى حد نسيان ما تميز به فكر الحداثة من اعتماد على إصلاح ديني قبل أي إصلاح آخر فضلا عن تعريفها الأكمل عند هيجل بداية وهيدجر غاية بالمنظور المسيحي للاهوت في صلته بالناسوت. ومن المؤيدات القرآنية آية الكرسي التي هي نظير الإخلاص من حيث التعريف بذات الله. فلو قارنا استهلالها بعبارة القسم الأول من الشهادة لوجدنا أن: «الله لا إله إلا هو»= «(أشهد أن) لا إله إلا الله» فيكون «هو» ضميرا اسما مكتفيا بذاته لبداهة المحال عليه.

[101] لذلك ربط القرآن الكريم بين: 1) ﴿تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ 2)و ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ . فتكون الحرية الدينية للرشد والغي للطاغوت: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة 256].

[102] ولا يعني ذلك أننا نحط من شأن المسجد الأقصى. فمنزلته لا تأتيه من كونه قد كان قبلة بعد أن رأينا ما يقوله القرآن الكريم بل من أمرين اثنين: 1) الأول هو اختيار الله له ليكون منطلق المعراج 2)والثاني هو وظيفة الامتحان التي سيؤديها من حيث هو قبلة مؤقتة وظيفتها المضاعفة هي ما رأينا: التذكير بالتحريف من خلال تهويد سيدنا إبراهيم بتبديل الحنيفية وجعله إماما لليهود وحدهم بدلا من أن يكون كما طلب هو نفسه إماما للناس ومن خلال امتحان المؤمنين بالرسالة المحمدية بعد تغيير القبلة لأن تغييرها كما وصفه عز وجل ليس بالأمر الهين: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة 143].

[103] كما تحدد ذلك سورة العصر: ﴿وَالْعَصْرِ {1} إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ {2} إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ {3}﴾.

[104] النطق بالشهادتين فعل شخصي بإطلاق . ورغم أنه قد يحسب للمرء في الظاهر حتى عندما يكون غير صادق فإنه لا يحسب عند الله إلا عند النطق الصادق دون خوف أو نفاق. وذلك أمر توقيته مطلق العينية ولا يتم إلا بالتوفيق الإلهي بحسب الوقت من حيث هو عين مسار الحياة الشخصية لكل نفس بعينها.

[105] تحديد أوقات الصلاة بحسب مواقع المساجد التي يأتي منها الأذان أو بحسب الرزنامة الرسمية التي تحددها العلاقة بين المكان والزمان أو النسبة بين الأرض والشمس. والخلاف فيها مطلوب حتى تكون الصلاة نظريا قائمة دائما لو اعتبرنا الفروق الطفيفة بين مواقع الشمس وحركاتها في كل أصقاع المعمورة عندما تعمها المساجد: فلا تتوقف أبدا.

[106] تحديد أوقات الصيام المبني على الرؤية لا يعني الرؤية العينية بل هو يعني جعل الرصد هما جماعيا حتى يكون ضبط الزمان بحسب المكان أمرا مهما في حياة المسلمين. والخلاف فيه مطلوب إذن لأن رؤية الهلال يتدخل فيها علاقة اللاتناهي بين الزمان والمكان وضرورة تحديد المنازل التوقيفية للضبط وتمكين المسلمين من توحيد الزمان بحسب الوحدات المكانية التي تتكون منها الوحدات العمرانية.

[107] هنا يكون تحديد الزمان بحسب وحدة المكان من حيث نظام الفصول فيه إذ بها يتم تحصيل الثروة ومن ثم تحديد النصاب لإخراج الزكاة.

[108] نميز بين زمان حصوله الموضوعي عند النظر إليه دون نسبة إلى حاج بعينه. لكن لو نظرنا إليه من حيث نسبته إلى أعيان الحجاج فزمانه مطلوب فيه التعدد: لا ينبغي أن يحج الجميع معا بل كل يحج عند توفر شرط الاستطاعة المادية بفرعيها (ولها صلة بالمال ومعيارها معيار الزكاة والصحة ومعيارها معيار الصوم) والاستطاعة الروحية بفرعيها (ولها صلة بالعقل ومعيارها معيار الشهادة أو بداية التكليف علامة على الدخول الشرعي في الإسلام والعرض ومعياره معيار الدين علامة على التقوى). والجامع بين ذلك كله تحول جذري في النفس البشرية. وبذلك تكتمل العلاقة بين مقاصد الشريعة والترابط بين الدنيا والآخرة من خلال العلاقة التي حددنا بين الزمان والمكان من حيث هما ظرفان دنيويان يمكن أن ينتظما بما يتعالى على الدنيوي فيصبح المكان والزمان علامة دار البقاء بعد أن كانا علامة دار الفناء.

[109] فما تركه الله ورسوله من الأفعال تشريع مقصود وما تركته الأمة من التشريع تضييع للمقصود. لكن حتى هذا الترك الثاني فنحن سنحاول فهمه على أنه كان من القضاء الذي ليس منه بد لأن الأمة لا يمكن أن تصبح نموذجا فتشهد على العالمين من دون خبرة تحصلها في تاريخها تكون شبه ملخص لكل تاريخ الإنسانية ما صلح منه وما طلح حتى إذا بلغت إلى الوعي بالتطابق بين ما في الرسالة وما في التاريخ يصبح معتقدها مستندا إلى العلم فتكون الإستراتيجية مرجعية لفعلها المقبل: وذلك ما نسعى إليه ليكون الاستئناف عملا على علم متحررا مما طبع موقف الأمة من الرسالة.

[110] من مفارقات التاريخ الفكري والمذهبي في التشيع المغالي أن ثورة الخليفة علي-كرم الله وجهه- قد حرفت فصارت على نقيض ما أراده لها: فموقفه قد حرف من بعده إلى حد الانقلاب إلى عكسه تماما. ذلك أن الأمر في التشيع لم يبق السعي إلى جعل السياسة تابعة للقيم الدينية كما أراد الإمام علي بل أصبح الدين مجرد إيديولوجيا سياسية كما بيَّن حجة الإسلام الغزالي في: ؛فضائح الباطنية+. وبذلك اتفق الغلوان

السني والشيعي فجعلا الدين مجرد تابع للسياسة حتى وإن كان الفرق بين الموقفين مبدئيا: لأن الغلو الشيعي جعل ذلك واجبا والغلو السني اقتصر على قبول الواقع أعني اعتبار ذلك نتيجة للتغلب المخالف للواجب.

[111] كيف نحرر السياسة النبوية من موقف الخوف الذي جعل المسلمين لا يستطيعون استيعاب كل المقتضيات التي تترتب على ثوراتها التطبيقية في مجالات الذوق (وأصلها تبرئة الجنس والجمال) والرزق (وأصلها تبرئة المتعة والمال) والسلطان الروحاني على الذوق (وأصله تبرئة الاجتهاد والأحوال) والسلطان الزماني على الرزق (وأصله تبرئة الجهاد والأفعال) والسلطان المطلق أو برهان الرب أعني عدم نسيان الشهادة (وأصلها تبرئة السؤال حول المتعال): ورمز ذلك كله سنة محمد صلى الله عليه وسلم فهما وتطبيقا للقرآن الكريم وهو معنى كون أخلاقه أخلاق القرآن؟ فبهذا المعنى لا تزال ثورات القرآن أمامنا: لم تصل الإنسانية إلى درجة من النضوج تفهم فيها المعاني القرآنية فهما سويا يمكن من تطبيق الاستراتيجية التي نصف في هذه المحاولة دون أن تقع في ما نراه من فوضى روحية ومادية أفسدت محيط الإنسان الطبيعي المادي ومحيطه الثقافي الرمزي بعضها بالمنع (في المجتمعات الإسلامية التي تبدت فتردت) وبعضها بالتسيب (المجتمعات الغربية التي توحشت فتعدت).

[112] ويوحد بين التحريفين التحريف المعرفي الذي يجمع بين التحريفين الوجودي والقيمي لأنه خطأ في معرفة الوجود وفي معرفة القيمة فيكون بوجوده علة الميل الذي تمثله النفس الأمارة المشار إليها عند الكلام على توحيد الشخصية وبعدمه علة الميل الذي تمثله النفس اللوامة المشار إليها في الكلام نفسه. والعلم الديني الحقيقي هو التحرر من التحريف المعرفي سبيلا إلى فهم طبيعة التحريف الوجودي والتحريف القيمي للتحرر منهما. وتلك هي السبيل التي ينصح القرآن الكريم باتباعها في إصلاح النفس والزوج

والأمة والإنسانية. ولعل الآية السابعة من آل عمران تفهمنا القصد بمرض القلوب الذي هو تحريف معرفي دال على التحريفين الوجودي والقيمي والشفاء منه يكون بالرسوخ في العلم والإيمان الناتج عنه ضرورة كما تبين الآية: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[آل عمران7].

[113] [آل عمران 104].

[114] [آل عمران 110].

[115] أكدنا على أهمية الرزق في الإسلام من خلال دوره في الأركان الأربعة إذ بينا أنها مستحيلة من دونه إذا كانت تامة الشروط وبالتالي فهو يصبح مشروطا حتى في الركن الأول الذي ليس هو من دون الأربعة الباقية وما يترتب عليها في الخلق والحياة مجرد عتبة الباب في الدخول إلى الإسلام. ولم نتكلم على أهمية الذوق رغم أنه أهم لأنه هو الغاية والرزق هو الأداة. فالإنسان لا يعيش ليأكل بل يأكل ليعيش لكنه يعيش ليذوق ولا يذوق ليعيش. ومع ذلك فإني أريد في هذا الهامش أن أضيف أمرا آخر يخص الرزق والمال وما أقوله فيه يصح من باب أولى في الذوق والحال للعلة نفسها.لكن الذوق منه والحال لا يفسدهما إلا الرزق والمال: فمن غير المال يكون الذوق عاجزا فيفسد انفعالا لا فعلا بسبب الحاجة. لذلك كانت أول تجارة هي «البغاء»: الحاجة تؤدي إلى تحويل قمة الذوق أعني اللذة الجنسية إلى بغاء عند الفاعل والمنفعل. وليس بالصدفة أن كان البغاء والبغي من جذر واحد وكانت نوازع الفتنة ابتغاءً. فكل الشرور في العمران الإنساني سببها سلطان الرزق على البشر وخاصة إذا جعل الذوق من أدواته. وكل الحروب بين البشر وكل

العداوات مدارها على الرزق وعلى ما يمكن منه من المتع حتى صار مجرد اكتسابه عين المتعة عند بعض المرضى. **لكن أهم ما أريد أن أقوله هو دوره في الاستعاضة عن الإيمان بالشرك.فوجود المال هو السبب الرئيس للطمأنينة والحرية عند صاحبه وعدمه هو السبب الرئيس لعكسهما: لذلك فهو يصبح المعبود البديل من الله عند جل البشر. وذلك هو رمز العجل الذهبي والبقرة أمه التي ذبحها (أي الاستعداد في التفريط فيها وعدم عبادتها) يحيي الموتى بالمعنى الديني للكلمة.** لذلك فينبغي ألا نعجب من صرامة الأحكام المتعلقة بصون المال أعني أقصى حدين عرفهما الإسلام هو حد السرقة وحد الحرابة حتى وإن كنا نشك في فاعليتهما العلاجية للمشكل المطروح وخاصة الآن: فكلاهما كما عبر عن ذلك ابن خلدون سببهما فساد الدولة ومن ثم فالحد ينبغي أن يطبق على أولي الأمر الذين لم يحسنوا الرعاية فكانت السرقة والحِرابة ممكنتين. وقد بين ابن خلدون أن الحرابة خاصة لا يمكن أن تحصل من دون تواطؤ مع بعض المتنفذين في الدولة لأن الدولة لو كانت حقا دولة لاستتب الأمن ولما وجدت الحرابة. ولست مبالغا إذا قلت إن الحرابة الوحيدة الموجودة الآن بنوعيها هي حرابة الطبقات التي استبدت بالحكم في الداخل فاستبدت برزق الجماعة وحرابة الطبقات الحاكمة في الدول القوية التي استبدت بحكم العالم في الخارج ومن ثم بالسلطان على رزق الناس. **ولعل هذا وحده كاف لبيان ضرورة الثورة الإسلامية الثانية: تحقيق قيم الإسلام في العالم كله بدءا بتحقيقها في دار الإسلام** وهذه الثورة ينبغي أن تتبنى كل ما هو «إنساني» مِنْ قيم الاشتراكية غاية للتوزيع العادل ومن قيم الرأسمالية أداة للإنتاج الفاعل ودائما بمعيار التصديق والهيمنة.

[116] وهو ما ستدلل عليه المقدمات التأسيسية لاحقا لأنها في المحاولة تتسلم كفرضيات عمل لنرى ثمراتها ثم بعد ذلك ندلل عليها حتى يتطابق النظر المجرد مع ما يشبه التحقق التجريبي. وطبعا فما هو من جنس التحقق التجريبي يبدو منطلقا للأسس النظرية المفروضة فرضيات عمل لكنه في الحقيقة بعض نتائجها التطبيقية.

[117] كيف استنبطنا ذلك؟ يكفي تعويض الضمير في «أمرهم» وفي «بينهم» بالاسم الذي ينوبه الضمير أعني **الجماعة** ثم نقرأ الآية على النحو التالي. فهي ستكون: «1- الذين (=جماعة المؤمنين) استجابوا لربهم (=المبدأ الأصل) 2- وأقاموا الصلاة (=رمز الركن الديني) 3- وأمرهم (=أمر الجماعة) 4- شورى بينهم (=شورى بين أعضاء الجماعة) 5- ومما رزقناهم ينفقون (رمز الركن الدنيوي). 1- فالعنصر الأول هو رمز المبدأ الأصل. 2- والمبدأ الثاني هو رمز الركن الديني. 3- والمبدأ الثالث هو رمز طبيعة النظام: «الأمر هو أمر الجماعة» = راس بوبليكا. 4- والمبدأ الرابع هو رمز الكيفية التي يعمل بها النظام: شورى بين الجماعة = ديموقراطيا. 5- والمبدأ الأخير هو رمز الركن الدنيوي أو النظام الاقتصادي خاصة. فهل يوجد شيء أوضح من هذا ؟ ومزيد الشرح سيأتي -إن شاء الله-.

[118] هذه المعادلة على بساطتها هي التي تحدد منطق السياسة المحمدية التي أرى أن أغوارها لم تسبر إلى الآن. وسنحاول في الكتب القادمة علاج مسائلها الجزئية. ولكن يمكننا من الآن الإشارة إلى علة الازدواج في عنصري الكفة الثانية من المعادلة. فالاجتهاد مضاعف والجهاد كذلك مضاعف. ولولا ذلك لما كان للختم معنى. فالنظر مقدم في الاجتهاد على العقد والعمل في الجهاد مقدم على الشرع. وذلك يعني أن القرآن بخلاف كل الكتب الدينية الأخرى يرفض حجة السلطة ولا يعتمد إلا على سلطة الحجة فيجعل آياته من القوة الثانية لا تفهم إلا بعد فهم موضوعاتها التي هي سر أسرارها. عندما نعلم الآفاق والأنفس نفهم ما يقوله عنهما القرآن الكريم. فتكون البداية النظر والعمل العقليين الموصلين إلى العقد والشرع الدينيين. فيكون الدين متمما لمكارم الأخلاق والسياسة أداة من أدواته لئلا يُقدم القانون الطبيعي على القانون الخلقي.

[119] [الشورى 38].

[120] راجع في ذلك الجزء الأول من هذا الكتاب حيث خصصنا هامشا مطولا للمسألة.

[121] [آل عمران 64].

[122] [آل عمران 83].

[123] الأمر الشورى: [الشورى 38].

[124] الانتصار: [الشورى: 39].

[125] ﴿...إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... ﴾.

[126] ﴿...وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر3].

[127] نستعيض عن كلمة سلطة بولاية الأمر لسببين: 1. أولهما لأن كلمة سلطة تتضمن الإكراه بخلاف الأمر الذي هو في معنى أول خطاب موجه للمأمور الذي يمكن أن يطيع وألا يطيع بحسب طبيعية المأمور به والآمر. 2. والثاني لأن السلطة غير محددة ويمكن أن تذهب إلى حد ملكية الخاضع لها في حين أن ولاية الأمر تعني مسؤولية محدودة بوظيفة محددة هي رعاية شؤون الإنسان شؤونه التي تقبل الإيكال للغير.

[128] التي تجاوزت مرحلة الخلاف السني الشيعي حول الوصية والخيار في إطار الدين إلى خلاف معامد له في إطار أصبح الدين أحد قسميه إذ هو قد قسم الفرقتين إلى الباقين في إطاره والخارجين عنه: المقابلة بين العلمانية والإسلام.

[129] أبو يعرب المرزوقي:«صونا للفلسفة والدين» دار الفرقد، دمشق، 2007م (ص:212 - 216).

[130] ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً﴾ [الإسراء111] ونسبة الولي إلى: ﴿مِّنَ الذُّلِّ﴾ توحي بالعلاقة مع: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء 24] فيكون المقصود نفي الحدوث وإثبات القدم بنفي المولودية أي إن الله لا ينفي عن نفسه أن يكون قد وَلد بفتح الواو فحسب بل وكذلك أن يكون قد وُلد بضم الواو كما في الإخلاص.

[131] وهذا يقتضي أن يكون للمسلمين سياسة إزاء هذا السلوك بدل الكلام في الردة: الآية تتعلق بجهاد الساعين إلى رد الناس عن دينهم وهذا هو فعل الاستعمار والتبشير بعد التفقير والتجويع الموصلين إلى اليأس واتباع كل ناعق كما يفعل المبشرون في إفريقيا وجمهوريات الاتحاد السوفياتي الإسلامية السابقة التي يريدونها أن ترتد بالجملة. و الأمر نفسه يمكن أن يقال عن أبناء المهاجرين في الغرب من الأجيال الموالية للجيل الأول. فإذا كان المسلمون حقا يريدون تطبيق حكم الردة فعليهم أن يطبقوه ضد سياسة رد الناس عن دينهم بالقوة والإغراء أي بأداتي التبشير المسيحي الذي هو وراء دبابة الاستعمار دائما وحيثما جوعوا الناس ليعرضوا عليهم بضاعتهم الكاسدة. وهذا هو الباب الأساسي للجهاد بالمال والكلمة الطيبة وهو يقتضي سياسة لمنع الرد وقاية لا قانون ضد الردة علاجا.

[132] لذلك جمعت الآية الأساسية التي تتعلق بالردة بين الجهاد المدافع عن حرية المعتقد وحماية المستضعفين الذين يفرض عليهم المستقوون الارتداد: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ

الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة 217] وفهمه الحالي يلغي عمل هذه الآية القرآنية ذات المعنى الواضح الذي لا يحتاج إلى طويل شرح حتى نفهم أن الردة ليس فيها حكم شرعي دنيوي بقتل المرتد بل حكم شرعي بمقاتلة الراد وذلك لثلاث علل:

الأولى: هي الأمل في عودة المرتد لئلا يموت كافرا فإذا أعدمناه حرمناه من هذه الفرصة التي أعطاه النص إياها. ذلك أن المرتد هو أحد اثنين إما مرتد لشكوك ذاتية فارتد من تلقاء نفسه أو اتبع من دعاه إلى الردة أو مرتد بالاغتصاب العنيف كما هي الحال التي وصفتها الآية أو بالإغراء كما يفعل التبشير الذي يجمع بين عنف المستعمر وإغراء المستثمر.

والثانية: هي عدم ذكر حد للمرتد بل اقتصرت الآية على الوعيد أي العقاب الأخروي بالنسبة إلى من يبقى على ردته إلى أن يموت دون أن يتوب. ومن ثم فالقرآن ترك له أمل التوبة والوعيد مرتبط بموته مرتدا وليس لمجرد الردة العابرة. لذلك ففي الحالتين اللتين أشرنا إليهما في العلة الأولى لا بد من أن نبقي للمرتد الفرصة التي أعطاه إياها النص ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ... فَيَمُتْ﴾ لأنا لو أعدمناه لكنا قد حكمنا عليه بالموت كافرا ولم نترك له فرصة الرجوع قبل الموت. ولعل ما ورد في الآيات (106-109) من سورة النحل يزيد الأمر وضوحا. فالحكم يتعلق بالصادين عن سبيل الله وليس بالمرتد المغلوب على أمره أو حتى المختار في خاصته: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* أُولَـئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ* لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرونَ﴾.

والثالثة: وهي أكثر وضوحا من الاثنتين الأوليين: فلو كان حد الردة هو القتل لكان تطبيق حكمها على المرتد ملغيا للحكم الأخروي عليه. ذلك أن الحد وظيفته إذا طبق أن يمحو الذنب. فلا يمكن أن يطبق على المرتد حد القتل في الدنيا ثم يطبق عليه في الآخرة. كما صرحت به الآية: الخلود في النار. وتلك هي العلة في أن المؤمن الصادق هو الذي يطلب تطبيق الحد عليه لعلمه أن الجزاء الدنيوي أرحم من الخلود في النار.

* أما ما يظن من أن حكم ردة حصل في صدر الإسلام فهو ليس كذلك بل هو قد كان حكما على سلوك قيادات عصت الدولة جماعيا وليس على سلوك فرد. والحكم على سلوك قيادات سعت إلى رد تابعيهم غير الحكم على حرية المعتقد بل هم كانوا من معارضي الحرية الدينية بموجب سلطانهم على جماعاتهم فتجب محاربتهم كما أمرت الآية. لذلك احتاجت الدولة إلى جيش وحملة: وهو إذن من أحكام السياسة الشرعية ضد الخروج على طاعة الدولة في تطبيق حكم شرعي هو الزكاة. والله ورسوله أعلم.

[133] فكثرة التدقيقات في الفروض العملية أو الشعائر من البدع التي تؤسس لسلطان رجال الدين فتتحول إلى اختصاص يتبارون فيه وهم في غنى عن ذلك من أصله. وكان يمكن السكوت عن هذه البدع لو لم تتحول إلى مصدر المناكفات العجيبة التي صار الناس يكفرون بعضهم البعض بسببها. ذلك أن العمل الديني في كل العبادات أصله وزبدته صدق النية والخلوص لوجه الله ولا معنى لأعيان الكيفيات الشكلية. وليس من شك في أن بعضها ضروري لأنها توحد سلوك الجماعة الشعائري. وهي عندئذ بسيطة فلا تحتاج إلى نصح أو فتاوى وعلوم يزعم أهلها الاختصاص الدقيق. فالمسلم يربى عليها منذ نعومة أظافره ولا يحتاج فيها إلى من يجعلها مادة لعلوم يتبارى فيه المتبارون في قشور جعلت علوم الدين مادة للتندر عند أعدائه. فكما يتعلم الإنسان آداب الأكل وآداب الحياة الجماعية فهو يتعلم آداب العبادة المشتركة بين المؤمنين بالممارسة خاصة في البيت والمسجد والمدرسة. وفي كل الأحوال فكل من يجعل هذه الشكليات المقوم الأساسي للعبادة

يخرجها عن جوهرها لأن مقومها الأساسي الحقيقي هو أداؤها خالصة لوجه الله وذلك لا يكون إلا بالنية والقصد وكلاهما أمر شخصي مطلق ولا دخل للتعليم فيه بل هو ثمرة التربية العامة للأمة في مؤسسات تكوين الإنسان من الأسرة والمدرسة حيث يربى الإنسان على أخلاق الجماعة. فإذا كانت هذه الأخلاق إسلامية حقا فإنها ستجعله يعاف الكذب والنفاق اللذين تخفيهما الشكليات في أغلب الأحيان: وهذا المبدأ هو الذي يؤكد عليه حجة الإسلام بل ويجعله شرط إحياء أعمال الدين وعلومه.

[134] ينبغي حسم مسألة رمزية مهمة بتأويل دلالاتها تأولا لا يطابق القصة المسيحية ولا الفهم الفقهي التقليدي. ففكرة الخطيئة الأصلية الموروثة Die Erbsuende تتنافى مع الإسلام من وجهين. ومن ثم فالأكل من الشجرة لا يرمز للعلاقة الجنسية بين آدم وحواء.من وجهين : أولهما أنه يتنافى مع مبدأ الزوجية الذي يعم كل المخلوقات في القرآن فيكون وجود حواء فاقدا لمعناه لو كانت العلاقة الجنسية خطيئة ويكون آدم خليفة في الأرض التي ليس فيها من البشر إلا هو وحواء، وثانيهما: يكون اعتبار الحياة الجنسية من أكبر الجزاء في الآخرة بعد النظر إلى وجه الله فيه شيء من التناقض ،لذلك يبغي أن يؤخذ رمز الأكل من الشجرة بمعنى يبقى ذا صلة بتغير ممكن في نتائج الأكل بمقتضى تغير طبيعة المأكول. فلو قبلنا بدلالة الرمز إلى غايتها وقارنا ما يقول القرآن عن الأكل في الجنة بعد البعث لفهمنا أن القصد من العورة معناها الأصلي في العربية وليس معناه الفقهي: فهي تعني ما ليس محميا أو ما يعد نقاط الضعف في الحماية كما في الكلام عن التحصين خلال الحرب مع الأحزاب . فيكون القصد أمرا يرمز إلى ضعف وقلة حماية في البدن كشف عنه الأكل من هذه الشجرة المنهي عن الأكل منها. وهذا لا يمكن أن يكون غير فضلات الأكل التي كان يمكن أن يكون الإنسان مبرأ منها لو لم يأكل من الشجرة المحظورة. كما أنه لا يمكن أن يكون السعي إلى تغطية البدن دالا على أن آدم وحواء كانا قبل ذلك لا يريان جسديهما وأعضائهما التناسلية قبل الأكل. فهذا يعني أنهما لا يريان

نفسيهما إذا كان القصد المعنى الفقهي من العورة لأن كل جسد المرأة وجل جسد الرجل عورة في هذه الحالة إذا كان القصد ما في الجسد من مثير للغريزة الجنسية. ثم أي معنى للعورة بالمعنى الفقهي بين الزوج و زوجه و هما وحيدان في الجنّة؟ إنما الرمز يعني أنهما لم يريا من قبل الأكل من الشجرة الملونة فضلات تخرج من جسديهما مع أن ذلك كان في خطة الخلق لأن التجهيز العضوي المحقق له موجود. فيكون الاطلاع عما كان مخفيا هو هذا: أي ما كان يمكن أن يظل مخفيا لو لم يحصل الأكل من الشجرة المحظورة. وكان الأكل من غير الشجرة المحظورة والعلاقة الجنسية يكونان من جنس ما وصفهما القرآن به بعد البعث: أكل دون فضلات لأن الفضلات مصدرها المأكول ولو تصورنا مأكولا ليس فيه إلا ما يحتاج إليه البدن(حتّى صناعيا) لما وجدت فضلات. وطبعا فذلك كله معان رمزية وهي ليست بالضرورة أمورا حصلت بمعناها الحقيقي. وبذلك فقد حقق الإسلام ثورتين: 1. إحداهما خُلقية وهي الحشمة والستر 2. والثانية صحية وهي النظافة. فنظافة الجسد لها صلة بفضلات الأكل مدخلا ومخرجا. وتلكما هما الثورتان القرآنيتان اللتان أهملتا رغم كونهما من أهم الثورات التاريخية وهما اللتان تحميان محيطي الإنسان من التلوث: فنظافة البدن تقتضي نظافة البيئة الطبيعية (ورمزها الجنة) ونظافة النفس تقضي نظافة البيئة الثقافية (ورمزها الحياء والهندام الساتر). وفي الحقيقة فإن فساد البيئتين علته واحدة هي سلطان الرزق والذوق التابع له على الإنسان بدلا من سلطانه عليهما. وهذا من أدلة صحة فهمنا الفلسفة القرآنية: كل الوجوه متناسقة. فللبدن والنفس كليهما نصيب في الرزق والذوق لأن الرزق والذوق كليهما ذو وجه مادي ووجه روحي. والوجه الروحي من الرزق هو جمال الطبيعة والثقافة والوجه المادي من الذوق هو لذة الجنس والوجه المادي من الرزق هو لذة الأكل والوجه الروحي من الذوق هو كل الفنون الجميلة.

[135] انظر هيجل:« أما في المسيحية (بالمقابل مع اليونان) فإن أصل الحقيقة له معنى آخر مختلفا تمام الاختلاف. فليس هو الحقيقة المضادة للطبيعة والوعي الإنساني المباشر فحسب وليست الطبيعة ما ليس هو خيرا فحسب بل هي أمر سلبي. إن الوعي بالذات في المسيحية يحتوى على موقف سلبي (من الطبيعة والدنيا)».

G.W. Hegel. *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*. Hersg. von Dr. C.L. Michelet. XIV s.124-5 Verlag Von Dunkler und Humblot. Berlin 1842:"Im Christentum hat die Wurzel der Wahrheit aber einer anderen Sinn: es war nicht nur die Wahrheit gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewusstsein des Menschen. Die Natur ist das nicht mehr gut, sondern nur ein Negatives. Das Selbstbewusstsein erhaelt eine negative Stellung in dem Christentum. "

[136] في الهامش العاشر من الجزء الرابع من الكتاب الثاني. وفي هذا الهامش كما في المتن المناظر لم ننظر في المسألة من حيث أسس حلها الوجودي والمعرفي بل اكتفينا بالإشارة إلى ما يترتب عليها في مسألة ولاية الأمر بعد النبي وفي مسألة دور السنة. أما هنا فإن العلاج يتصدى لأساسي الخيار الذي فضلناه: فبفضل علاقة الجزء بالكل (رياضية) وعلاقة الكلي بالجزئي (ميتافيزيقية) أمكن لنا علاج المشكل علاجا حاسما نذيل به المسألة السياسية والسنية.

[137] أبو يعرب المرزوقي:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 1999م.

[138] ذلك أن تخليص الفاعل بالاستراتيجية من كل المثبطات من الشروط الضرورية للإقدام على العمل والمثابرة عليه. والسورة تشير إلى أن ما يقارب اليأس

أو التردد خلال المعاجزات التي تعرض لها النبي من الكفار قد خالج فكره إذ يقول جل وعلا: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[هود 12].

[139] ولعل مثالا بسيطا من حياتنا المعاصرة يساعد على فهم هذه العلاقة بين المعنى في اللسان المعين ومعنى المعنى الذي يمكن تبليغه بلسان كوني يغني عن الكلام. فالناظر في الأحداث التي ترويها نشرات الأخبار بعد أن وجد البث التلفزي المباشر لما يجري في ساحات القتال اليومية يمكن أن يرى ويفهم كل ما يجري دون حاجة إلى الكلام. لكن البث المرئي لا يرينا إلا ما تدركه الحواس. أما البنى الرياضية التي يمكن رسمها فإنها ترينا ما لا تراه الحواس أعني ما تفهمه العقول بالطريقة نفسها بمجرد فهم العلاقة بين المنظومة الرامزة والمنظومة المرموزة: وذلك هو دور الكتابة والرسوم الرياضية مثل المعادلات والمصفوفات والجداول والتمثيل التشجيري إلخ... من ضروب التمثيل الرياضي للمعاني. والتأويل في كل هذه الحالات ليس تحكميا بل هو في حالات العلاج العلمي المرّيض مناظرة بين المعادلات وكل عين تنطبق عليها المعادلة وفي حالات القص المسرح مناظرة بين المنظر المرسوم والمنظر الذي يعيشه المخاطب فعلا أو تخيلا. وذانك هما أداتا الإفادة القرآنية المتحققتان في المثل و الأمثال التي يضربها القرآن والتي لا تفهم إلا بعلم ومن ثم ففهمها مشروط بعلم متقدم عليه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت 43].

[140] والمفروض أن كل قصص الأنبياء عندما يتسلسل فيه أكثر من نبي يكون مفيدا بحلقات السلسة بترتيبها وبالأغراض التي ذكرت من الرسالات المعنية. ونحن هنا نبين ذلك في مثال السلسلة الواردة في سورة هود ويمكن أن نبحث السلاسل الأخرى عند طلب أمور أخرى غير الإستراتيجية والدور الرمزي كما هي الحال هنا حيث وحدنا مطلوبنا.

[141] أبو يعرب المرزوقي: «تجليات الفلسفة العربية» دار الفكر والفكر المعاصر دمشق بيروت 2003م وأيضا أبو يعرب المرزوقي: «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الثالثة 2004م.

[142] وقد يظننا البعض نفرط في التأويل البعيد لو ذهبنا إلى حد تحليل الاسمين الأعجميين من السلسلة أعني إبراهيم وموسى فاعتبرناهما –عكس الواقع- قابلين للإفادة عربيا إذا نسبناهما إلى اشتقاق عربي. فالغريب أننا سنصل إلى نتائج ذات دلالة تكاد تكون عين الدلالة التي نجدها في المعنى الأعجمي. وهو ما لا يمكن أن يكون محض صدفة: فموسى يمكن أن يفهم اسم مفعول من آسى ويعني الذي واساه ربه وقد فعل حقا لما نجاه من الغرق في الطفولة وفي الكهولة ونصره ضد الطاغوت. وإبراهيم يمكن أن تفهم بمعنى من يبرئ الهيم (ما هام من النوق) أعني جامعها ومعالجها. وهو قد فعل إذ هو رمز التوحيد المطلق ومن ثم هو موحد الشرائع إذا اعتبرنا الناقة رمز الشريعة لأنها سفينة الصحراء وسفينة نوح هي الشريعة التي تنقذ البشرية من الغرق في فساد الذوق والرزق وسلطانيهما بفضل الاستجابة للرب.

الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾

﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب:منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشِرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أَسْرَت أعني بكَرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛لأن رسولها أَسرى به ربُه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر ﴿وما..إلا﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

9 789938 806595